

مجلة الملحدين العرب

مجلة شهرية بجهود فردية تصدر في الثاني عشر من كل شهر

تأملاتٌ في السلطة الدينية والسلطة السياسية ومعنى العلمنة في عالم الإسلام السني

ياسين الحاج صالح

- **أدلجة الأخلاق**
 د. عبد العزيز القناعي
- **البيان في عدم تواتر القرآن**
 راوند دلعو
- **تاريخ الصراعات الفقهية في المذهب السنّي جـ 2**
 Mohammed Waleed

تهدف مجلّة الملحدين العرب إلى نشر وتوثيق أفكار الملحدين العرب المتنوعة وبحريّةٍ كاملة، وهي مجلّةٌ رقميةٌ غير ربحيّة، مبنيةٌ بجهودٍ طوعيةٍ لا تتبع أيَّ توجهٍ سياسي. المعلومات والمواضيع المنشورة في المجلّة تمثل آراء كاتبيها فقط، وهي مسؤوليّتهم من الناحية الأدبيّة ومن ناحية حقوق النشر وحفظ الملكيّة الفكريّة.

العدد الخامس والسبعون من مجلة الملحدين العرب - فبراير /شباط لسنة 2019.

كلمة تحرير المجلة

مع تغير المناخات والتحالفات والعداوات في عالمنا العربي وتطوّر الأحداث بشكلٍ سريعٍ مع عدم حدوث أي تغييرٍ حقيقيٍ لأي شيءٍ في واقعنا عدى عن تفاقم الفساد وبقاء الحال على ما هو عليه سياسيًا واجتماعيًا، بينما يرزح الاقتصاد والحقوق تحت فلسفة من سيءٍ لأسوأ، ويتحول الإنسان بالتدريج لتمثالٍ شمعيٍ رماديٍ للتعبير عن اليأس والخوف والتبعية.

في هذا الواقع تصبح حرية التعبير جوهرةً نادرةً يتمناها كل إنسانٍ يعيش في خضم هذه المعمعة. حرية التعبير هنا لا تتلخص في حالة تنفيسٍ عن المشاعر المكبوتة ولا مجرد إظهارٍ مؤقتٍ لمشاعر الإحباط واليأس والغضب في فرقعاتٍ صوتيةٍ قبل أن تختفي تلك الأصوات مجددًا بين جموع الناس أو تختفي في أحد الأقبية لتتمتع بإجازةٍ غير محدودة الأجل برعاية الزعيم.

وإن كان هذا أحد نتائج حرية التعبير وأعراضها الجانبية الحتمية إلا أنه ليس النتاج الوحيد عنها ولا هو الأكثر قيمةً. حيث أن حرية التعبير قادرةٌ على إحداث تغييراتٍ حقيقية؛ فهي باستخدام السخرية المثقفة قادرةٌ على إسقاط هالات القداسة والخوف عن الشخوص والمنظمات.

حرية التعبير قادرةٌ على تنوير الشعوب فتصبح حرةً من الجهل والتخويف وتُحكَم القلة بالأغلبية عن طريق الوهم. حرية التعبير قادرةٌ أن تنحت وتشذّب الفكر والثقافة والتراث لكي نستطيع بناء أفضل مجتمعٍ يُمكن لنا ولأبنائنا التمتع به في المستقبل عبر تمحيص وتشريح التراث والقِيم والقوانين والأعراف بميزان النقد والحوار والنقاش والتحليل.

تخيلوا عالَمًا نستطيع فيه وضع أي شيءٍ على طاولة الحوار والحديث عنه بحريةٍ لكي نكتشف عِلّاته ومشاكله ونتّفق على الحلول والعلاجات ونختار الممارسات والأفكار والأنظمة الأفضل بحيث يكون الميزان هو الحقيقة وليس سلطان الدكتاتور أو السلطان أو الإمام.

نعم ذلك ممكنٌ وليس مجرد حلمٍ ورديٍ يقترب إلى حدود الاستمناء. ولكي نصل إليه وجعله واقعًا علينا أولًا وقبل كل شيءٍ أن نحصل على تلك العصا السحرية. ذلك الفانوس السحري... ذلك الجِذر الذي ستنطلق منه كافة الأغصان... حرية التعبير.

الغراب الحكيم

فريق التحرير
المشارك في هذا العدد

رئيس التحرير

الغراب الحكيم

أعضاء هيئة التحرير وبناء المجلة

John Silver

Gaia Athiest

أسامة البني (الوراق)

Alia'a Damascéne

غيث جابري

Abdu Alsafrani

Raghed Rustom

Johnny Adams

ليث رواندي

Rama Salih

إيهاب فؤاد

Yonan Martotte

ARAB ATHEIST BROADCASTING
قناة الملحدين بالعربي













الفهرس

كلمة تحرير المجلة 2

الفهرس 3

أدلجة الأخلاق 4
د. عبد العزيز القناعي

البيان في عدم تواتر القرآن 8
راوند دلعو

الإلحاد جـ 4: مقالات فلسفية (1) 16
Enki

تاريخ الصراعات الفقهية 30
في المذهب السنّي جـ 2
Mohammed Waleed

قراءة في كتاب «تحقيق ما للإلحاد من مقولة» 43
لمحمد المزوغي بقلم شادي سليمي

تأملاتٌ في السلطة الدينية والسلطة السياسية 51
ومعنى العلمنة في عالم الإسلام السني
ياسين الحاج صالح

لقد أحرقوا القطة 63
الغراب الحكيم

سيرة محمد بن آمنة 66
ترجمة عن منشورات شارلي إيبدو

كاريكاتور 76

أدلجة الأخلاق



د.عبد العزيز القناعي



مفهوم الأخلاق هو مفهومٌ قديمٌ بدأ مع بداية وجود الإنسان وتفكيره بمجاليّ الصواب والخطأ، وتأثير ذلك على نفسه وعلى المحيطين به. فالأخلاق فطرةٌ بشريةٌ اكتسبها الإنسان بالمخالطة والتجريب والتعلم، وهي مجموعة قيمٍ ومبادئٍ شكلتها لاحقًا القوانين والأعراف والدول كي يلتزم بها الفرد من أجل إرضاء ضميره أولًا وأن يكون مواطنًا صالحًا في المجتمع الذي يعيش فيه ثانيًا. وتكمن قيمة الأخلاق، ليس فقط في قيمها ومبادئها، بل في كونها تُساير وتُوجّه في كل مرحلةٍ من مراحل التاريخ البشري، السلوك الفكري والعملي للإنسان والمجتمعات وفقًا لدرجة الوعي والمعرفة والتطور العلمي والاقتصادي. إن الأخلاق من ناحيةٍ فلسفيةٍ تأخذ بيد الإنسان المضطرب والضائع لكي يسترد حاسته الخلقية ويدرك المعاني ويحس بالجمال. فمهمة الأخلاق الرئيسية هي إيقاظ الإحساس بالقيمة الإنسانية العليا لكي تنقاد النفس إلى السمو الذاتي والمشاركة الفاعلة وإدراك الإنسان لنفسه بأنه كائنٌ حرٌّ ذو اختيارٍ مستقلٍ يعلو فوق كل اكراهٍ وفوق كل إملاءاتٍ خارجيةٍ تفرض عليه النفاق والكذب والمراوغة.

لكن من أين تأتي الأزمات الأخلاقية؟ وكيف تتعايش وتتعاطى الشعوب، وخصوصًا العربية بمسألة الأخلاق وأبعادها؟ وهل للأديان دورًا مهمًّا في الأخلاق وفلسفتها ومآلاتها؟ أم أن النزعة الأخلاقية هي نزعةٌ ماديةٌ لا تعترف بالروحانيات والعبادات التي يدّعي المؤمنون بها بأنها تدفعهم إلى السمو الأخلاقي؟ يقول لالاند أندريه في الموسوعة الفلسفية «علم الأخلاق ليس القواعد السلوكية المعتبرة بلا شرط، وإنما هي نظريةٌ عقليةٌ للخير والشر» ويمكن تعريف علم الأخلاق كما قدّمه وليام ليلي في كتابه (مقدمةٌ في علم الأخلاق): «بأنه العلم المعياري لسلوك الكائنات البشرية التي تحيا في المجتمعات وأنه العلم الذي يحكم على مثل هذا السلوك

بالصواب أو الخطأ، بالصلاح أو بالطلاح». ورغم صعوبة قياس الأخلاق الصحيحة من الأخلاق الخاطئة، إلا أن معايير الحكم تختلف من مكانٍ لآخر ومن دينٍ لآخر ومن شعوبٍ لأخرى. ومردُّ ذلك بأن الأخلاق عمليةٌ تطوريةٌ ذات بناءٍ يصحّح الأخطاء ويبني عليها ما استجد من معرفة. فالأخلاق نسبيةٌ وليست مطلقةً، أي ليست جاهزةً ومعدةً مسبقًا أو مكتوبةً، فذلك يخالف عقل الإنسان المحتج وطبيعة الزمن وتقدّم المعرفة والعلوم. بينما في كتاب التربية الأخلاقية لإميل دوركايم يتحدث عن أمرٍ آخر فيقول: «إن القيم الأخلاقية بمختلف أنواعها وأشكالها سببها المجتمع، وما سلوك الأفراد في حياتهم اليومية إلا انعكاسٌ للضمير الجمعي الذي يهيمن على كل فردٍ في المجتمع». وهذا ما ينقلنا إلى مجالنا العربي ومجتمعاتنا التي ينطبق عليها تمامًا قول دوركايم، وهذه المعضلة التي نواجهها قد جاءت من سببين رئيسيين أراهما الأقوى في تشكيل قيم الأخلاق لدى الغالبية من شعوبنا وهي:

- الأخلاق الدينية والقبلية.
- العقل الجمعي للمجتمع بما فيه العادات والتقاليد.



إن أي معيارٍ تُطلِق عليه الناس أحكامها لابد أن يكون من حصيلةٍ معرفيةٍ وثقافةٍ مسيطرة. وهنا في مجتمعاتنا، يطلق الناس قيمهم وأحكامهم القاطعة استنادًا إلى معرفتهم الدينية التي تجزم بأن الأفعال كلها والسلوكيات جميعها يجب أن تنطلق وتُحاكَم وفق الشريعة الإسلامية، التي تنظر للأخلاق بمنظور العصا والجزرة، أي أن الأخلاق لها حسابٌ وعقاب، ترهيبٌ وترغيب. وهذا ما جعل مثلًا من الرق والعبودية والسبايا والجواري أمرًا شرعيًا وقابلًا للتداول بعد أن أخذ الصفة الأخلاقية من التصرفات السلوكية الدينية للدولة الإسلامية. بينما يعتبر اليوم من أكثر الأمور رفضًا واستهجانًا، بل ولا يتم تنفيذ هذا النمط الأخلاقي لأنه يخالف منطق الزمان والأخلاق الحديثة. إن الحَسن والقبيح ليسا نتاج معرفةٍ ميتافيزيقية، فالأطفال يولدون دون أن يكون لديهم شعورٌ بالحَسن والقبيح أو معرفة الخطأ والصواب، بل يتم تعليمهم وتثقيفهم بهذه القيم مجتمعيًا من خلال الأسرة والمدرسة والمجتمع. فلا يوجد طفلٌ شريرٌ بل طفلٌ تم تلقينه الشر ولا يوجد طفلٌ يمارس الخير من تلقاء نفسه بل تم تعليمه أيضًا منافع الخير.

وقد سيطر الفكر القبلي بالإضافة إلى الديني على مجتمعاتنا وعقول الغالبية من الشعوب، وتتفاوت تلك السيطرة وتختلف باختلاف المناطق الجغرافية والتطور الاقتصادي. ففي مصر تعاني البنات الصغيرات من مسألة الإجبار على الختان التي يعتبرونها شرعيةً، بينما لا تنظر الكثير من الدول العربية والخليجية إلى هذا الأمر. وكذلك الأمر ينطبق على الحجاب وتغطية الرأس وأنماط الضيافة وغيرها. وكذلك مسألة الوقوف مع ابن القبيلة أو الطائفة حتى ولو كان خاطئًا أو مجرمًا، فهنا تذهب الأخلاق إلى الجحيم ليتم نصرة الظالم على المظلوم بطريقةٍ تخالف الضمير والقانون والأخلاق الحديثة.



ونأتي أيضًا إلى التناقض والازدواجية في مفهوم الأخلاق في مجتمعاتنا العربية حيث نجد بشكلٍ صارخٍ أن الغالبية ترفع شعارات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعدم النميمة وأداء العبادات واحترام الوقت والقانون ... إلخ، ولكن في السر نجد العكس تمامًا، فتلك الشعوب في الخفاء تمارس أخلاقها الطبيعية، يشربون الخمر ويمارسون العلاقات العاطفية ويعقدون الصفقات المشبوهة، بينما في واقعهم يقمعون بناتهم ويفرضون الحجاب ويطلِقون الإشاعات وينتهكون خصوصية غيرهم، وغيرها الكثير من الأمور المخجلة التي تُعبّر عن أزمةٍ في الأخلاق الإسلامية وعدم قدرتها على التأثير الإيجابي على الفرد. فالأخلاق في مجتمعاتنا مؤدلجةٌ تمامًا على نمطٍ دينيٍّ قبليٍّ وتتحدد من خلال الطقوس والشكليات الدينية التي يمارسها الفرد فقط. فالضمير الإسلامي لا يشعر بالذنب ولا يقوم بمحاسبة الذات إذا ما سرق أو غش أو نافق أو قتل، ولكنه يأكل نفسه ويبكي ذنبًا ويطلب المغفرة إذا ما فاتته الصلاة. وهو ما يضعنا أمام قمة الانفصال بين العبادة والأخلاق في سلوك الفرد. فلا مانع أن يمارس الفرد كل الموبقات والمساوئ الأخلاقية طالما كان مسلمًا يؤدى فروضه وعباداته. إن الفرد في مجتمعاتنا العربية ينشأ خاضعًا لجُملةٍ من المفاهيم والأخلاق والعادات ولكن نادرًا ما يتساءل عن صلاحيتها وعقلانيتها وجذورها، بل بالعكس يمررها لأبنائه ولمجتمعه ويحرص على تقديسها وعدم المساس بها حتى نشأت أجيالٌ لا تفكّر ولا تسأل عن أسباب تخلفها ولا تهتم بواقعها. إن الضمير الأخلاقي لدى المواطن العربي منعدمٌ تمامًا مقابل يقظة الضمير الجمعي الذي يستسهل الفساد والاستبداد والجهل لتنتقل تلك القيم براحةٍ وطمأنينةٍ إلى الضمير الفردي الذي يتقبلها طالما أن المجتمع وثقافته يمررونها بسلام.

وهكذا، فقد ترى أستاذًا جامعيًا يرمى القاذورات من نافذة سيارته أو أن أولاده يفعلون ذلك دون تعليمهم خطأ هذا الفعل. وقد ترى موظفًا أو مسؤولًا حكوميًا يتحدث عن الأمانة والنزاهة والإخلاص في العمل ولكنه يغلق الباب أمام المراجعين أو يقوم بعمليات اختلاسٍ أو يقبل الهدايا والرشاوي، كما قد ترى رجل دينٍ أو إمامٍ أو فقيهٍ يُلقي دروسًا وخطبًا دينيةً لا تُحصى عن أهمية الزهد وكراهية الحياة، بينما نجده يسكن القصور ويقبض أموالًا طائلةً من البرامج والأناشيد الدينية، وغيرها من الأمثلة التي لا تُعدّ ولا تُحصى لتعبّر فعلًا عن أزمةٍ وخللٍ وعطبٍ استمر جاثمًا في مجتمعاتنا العربية والإسلامية لعقودٍ طويلة.

نحن اليوم لسنا بحاجةٍ إلى أدلجة الأخلاق وفق أي معتقدٍ أو فكرةٍ بقدر ما نحتاج إلى الأخلاق الإنسانية التي تهتم بالإنسان وقيم التعايش والضمير الحي. نحن بحاجةٍ اليوم إلى تغيير المفاهيم وإطلاق طاقات الفرد الذاتية، والتوصل إلى صيغٍ قانونيةٍ ودستوريةٍ وعلمانيةٍ تكفل للإنسان حقوقه وواجباته بعيدًا عن المحاسبة الأخلاقية والوصاية الدينية.

أحاديث رجل الكهف

The Caveman Talks



قناة «أحاديث رجل الكهف» على اليوتيوب تهدف إلى مساعدة الشباب الناطق بالعربية، التائه في بحرٍ من الثقافة الاستهلاكية على بناء عقليةٍ نقديةٍ مثقفة عقلانيةٍ مستقلة، ومحاولة تبسيط العلوم والبحث في مختلف أنساق المعرفة الإنسانية.

عسى أن يكون هذا الجهد بمثابة إنارة شمعةٍ في ظملمات الجهل الثقافي الذي يعيش فيه الشارع الناطق بالعربية

YouTube™



البيان في عدم تواتر القرآن



راوند دلعو

يؤمن المحمديون بأن القرآن كتابٌ متواتر، أي نقله جمعٌ عن جمعٍ بشكلٍ متصلٍ من عصر محمدٍ إلى اليوم بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب، وبهذا يَطمئن المسلمون إلى أن النص القرآني الموجود بين أيدينا اليوم هو نفسه الذي صدر عن محمدٍ لفظًا وصوتًا ويعبّرون عن ذلك بقولهم: محفوظٌ في الصدور (اللفظ) والسطور (الرسم)، ثم يفخرون على أتباع باقي الأديان بأن كتابهم المقدس يتمتع بأعلى درجات التوثيق لأن التواتر على حد زعمهم يفيد اليقين بعكس سند الآحاد الذي يفيد الظن.

البيان في عدم تواتر القرآن



راوند دلعو

وهنا ألْفت عناية القارئ إلى أن الهدف من التواتر عند المحمديين ليس لذاته، بل لما ينتج عنه من اليقين باستيعابنا للنص القرآني بنفس طريقة استيعاب محمدٍ وفهمه له، فلكي يكون للتواتر فائدةٌ في إفادة اليقين، يجب أن ينتج عنه تلقينٌ للنص بدرجة اليقين من حيث الموثوقية والمعلومية.

وهذه نقطةٌ في غاية الجوهرية، فلو أثبتنا أن استيعابنا للنص القرآني من قبيل الظن، لسقطت فائدة التواتر إذ لم يعد يفيد اليقين، وسأعود لهذه النقطة بمزيدٍ من التفصيل في وقتٍ لاحقٍ من هذه الرسالة.
وأنا في بداية رسالتي هذه سأسلِّمُ لهم بتواتر القرآن، فسأفترض جدلًا بأن القرآن متواترٌ فعلًا عن محمد، أي أن الرسم والصوت اللذيْن بين أيدينا هما نفسهما اللذان صدرا عن شخصية محمد.



كما أنني لن أتعرض للطعونات الكثيرة التي تُرفَع على دعوى تواتر المصحف، كاختلاف مصاحف الصحابة وحادثة حرق المصاحف في عهد عثمان بن عفان ومن ثَمَّ إجبار الأمة على مصحفٍ واحدٍ سُمّي بالمصحف العثماني، كما لن أناقش مدى ضعف وهشاشة طريقة زيدِ بن ثابتٍ في جمع المصحف في عهد أبي بكر، ولن أتعرض لروايات الصحيحين التي تؤكد ضياع أجزاءٍ من القرآن، ودعوى الشيعة بوجود مصحفٍ مختلفٍ بسورٍ وآياتٍ أخرى واعتراضات عبد الله بن مسعودٍ على مصحف عثمان...إلخ.

أقول، لن أناقش كل هذه المواضيع التي تناقَش بشكلٍ تقليديٍّ عند الحديث عن تواتر القرآن، بل سأسلِّم للقارئ بأن القرآن فعلًا كتابٌ متواترٌ لفظًا ورسمًا، وسأهنِّئ المحمديين على هذا العمل الجبار، وسأعترف لهم بأن النسخة الموجودة بين أيدينا اليوم هي نفسها الصادرة عن محمدٍ من حيث الرسم (سطور) واللفظ (صدور)، وسأصفّق لهم.
ولكن دعوني أفكر بصوتٍ مرتفعٍ قليلًا وأتساءل السؤال الثوري التالي:
هل يكفي أن يتواتر رسم النص ولفظه لنحكم بأن نسبته إلى محمدٍ تتمتع بدرجة اليقين؟ هل فعلًا طريقة تواتر النص القرآني تفيد اليقين؟

ولأجيب عن هذا السؤال دعوني أتساءل مرةً أخرى: هل الخطاب اللغوي مجرد كلماتٍ ملفوظةٍ وأحرفٍ مرسومةٍ فقط؟ أو بعبارةٍ أخرى: هل تؤدي العبارة اللغوية وظيفتها بمجرد أن عرفنا كيفية نطقها واستطعنا قراءة أحرفها؟

البيان في عدم تواتر القرآن



راوند دلعو

الجواب: طبعاً لا، لأن الصوت مع الرسم مجرد سفينةٍ وأداةٍ طوّرها البشر لحمل الركن الأهم للتواصل، ألا وهو **المعنى**، وألف خطٍّ تحت كلمة **المعنى**! حيث أن الهدف الأساسي من الخطاب البشري هو استخدام النبرات الصوتية أو الحروف المكتوبة لإيصال **المعاني** التي يفهمها المتلقي.



فعندما تبعث برسالةٍ إلى أحد الأصدقاء سواءٌ كانت رسالةً صوتيةً أو مكتوبةً، فإن هدفك منها هو إيصال المعنى المقصود، لا مجرد أن يرى متلقي الرسالة حبرًا مرسومًا على ورقٍ أو يسمع نغمات صوتك بشكلٍ يقيني. فما الفائدة مثلًا من إصدار أصواتٍ غير مفهومةٍ أو رسم كلماتٍ لا معاني لها ثم نقلها بالتواتر إلى المُتَلَقِّي؟

ولمزيدٍ من الإيضاح سآتي بالمثال التالي:
تخيل عزيزي القارئ أنني كنت بجانبك ثم كتبت ونطقت أمامك الكلمات التالية: (بهولنس)، (نسايمون)، (رباسيوس)، (غوليونار).

فعندها ستكون متيقنًا من صدور هذه الكلمات عني لأني أنطقها بجانبك وتسمعها مباشرةً من فمي وهذا أعلى درجات يقين ثبوت النص، ولكن ما الفائدة من هذا اليقين بنسبة هذه الكلمات إليَّ مع عدم فهمك لمعناها ولمقصدي منها؟ الحقيقة أنه لا فائدة البتة! فأنت لا تعرف معنى كلمة (بهولنس)، ولا (نسايمون)، ولا (رباسيوس)، ولا (غوليونار)، فقد يكون لهذه الكلمات معانٍ في رأس قائلها لكنك لا تعرفها!

ونلاحظ من هذا المثال أن وصول الرسم واللفظ إلى المتلقي بشكلٍ يقينيّ (كما في حالة التواتر الذي يفيد اليقين) غير مفيدٍ إن لم يصل معهما معنى كلمات النص بنفس درجة اليقين.
وبالتالي حتى يتواتر النص القرآني بنجاحٍ يجب أن تتواتر **الأركان الثلاثة للنص**:

1- الرسم؛

2- الصوت أو اللفظ؛

3- المعنى.

فإذا ما تواتر ركنان فقط دون الثالث، لا نستطيع أن نحكم على النص بأنه متواتر، كما لو تواتر لفظًا ورسمًا فقط دون المعنى، وذلك لأن المعنى هو الأساس، وهو الهدف من الرسم واللفظ.

البيان في عدم تواتر القرآن



راوند دلعو

وإليك القاعدة الذهبية التالية عزيزي القارئ: قوة سند النص هي سند الركن الأضعف من أركانه الثلاثة التي ذكرتها للتو، فإن كان الرسم واللفظ متواتريْن، بينما المعنى ظنيّ، حكمنا على النص بأنه ظنّيٌّ غير متواترٍ وذلك لأن معناه منقولٌ بطريقةٍ تفيد الظن.

أما لو تواترت الأركان الثلاثة، فعندها نقول بأن النص متواترٌ ويفيد اليقين.
وهنا سأسأل السؤال المهم التالي: هل **معاني** كلمات وتعابير المصحف متواترة؟
الجواب: ببساطةٍ لا.
ولكن لماذا؟

الحق الحق أقول لكم، إن لغتنا العربية الفصحى البسيطة اليوم تختلف تمامًا عن اللغة العربية الفصحى القرشية بفخامتها ولكنتها ومصطلحاتها وتراكيبها التي كانت سائدةً في عصر محمد، وهذه حقيقةٌ لا يختلف عليها اثنان، ففصحى نزار قباني ونازك الملائكة وجريدة الأهرام المصرية وصحيفة الثورة الدمشقية وجريدة عكاظ السعودية تختلف تمامًا عن فصحى المعلقات والقرآن والحديث والخُطب المروية عن عصر السلف.

فقد انقرضت اللهجة القرشية القرآنية عن الألسن منذ القرن الثالث الهجري تقريبًا، وبِنا نعتمد اليوم في معرفة معاني ألفاظها وتراكيبها التي انقرضت من على الألسن على ما نُقل في كتب سلف أهل اللغة ككتب الأصمعي والخليل وسيبويه والعكبري وغيرهم من الباحثين اللغويين ومؤلفي المعاجم والقواميس العربية.
والخبر الصاعق الذي سيصعق كل محمديٍّ هو أن هذه الكتب التي تحمل معاني كلمات النص القرآني مرويةٌ بطريق الآحاد، مما يعني أن معاني كلمات القرآن المنقرضة مرويةٌ بسندٍ غير متواتر!

فإذا ما سقط تواتر المعنى سقط تواتر النص كاملًا، لأنه لم يحقق الشرط الذي استنتجته للتو وهو وجوب تواتر الأركان الثلاثة.
وبعبارةٍ أخرى، بدأ العرب في القرن الثاني الهجري بحفظ معاني مفردات اللغة العربية المنقرضة من على الألسن في المعاجم والقواميس ولم يخطر على بالهم عندها نقل هذه القواميس بطريقةٍ متواترة! وهنا كان الخطأ الذي ضرب تواتر القرآن في مقتل. فهذه القواميس عبارةٌ عن كتبٍ مرويةٍ بخبر الآحاد أي بنفس طريقة رواية كتب التراث لأنها جزءٌ من التراث، ولم ينقلها جمعٌ عن جمعٍ بلا انقطاع.

وهكذا أصبح القرآن كتاباً متواتر الرسم واللفظ دون المعنى!

فما الذي يدرينا بأن معنى كلمة (الأنفال) مثلًا هو الغنائم؟ وكيف سنعرف معنى الكلمات التالية والتي انقرضت

البيان في عدم تواتر القرآن



راوند دلعو

من على الألسن بل لم تعد تستخدم حتى في الفصحى المتداولة منذ مئات السنين، ككلمة (قرء)، و(إيلاف)، و(كلالة)، و(خرّاصون)، و(زنيم)، و(نَسِمُهُ)، و (أبًّا)؟

نعم، كانت هذه الكلمات متواترة المعنى في عصر السلف عندما كانت سليقةً دارجةً على اللسان الجمعي للجماعة العربية المحمدية. ولكن بعد عصر محمدٍ بمائتي سنةٍ تقريبًا اختفت من على الألسن ولم تعد تُستخدم ونسيها الوعي الجمعي وانحسرت عن الشارع العربي والاستخدام اليومي، ولم يعد يعرف العربي معناها مباشرةً إلا بالرجوع إلى المعجم، فانتقلت مرجعية معناها من اللسان العام (تواتر) إلى القواميس العربية التي لا يطلع عليها ويهتم بما فيها إلا الخاصة، والمروية بطريقةٍ تفيد الظن لا اليقين.

وذلك لأن حفظة القرآن ونقَلَتَه إنما يهتمون بالرسم والتلاوة (اللفظ) فقط، أما المعنى فلا يتم نقله تواترًا.
وهكذا ضاع تواتر معنى هذه الكلمات وشبيهاتها من مفخمات اللهجة القرشية في القرآن.
وأصبحت القواميس العربية هي المراجع الوحيدة التي تخبرنا عن معاني تلك الكلمات.
وبهذا نجد أن النص القرآني غير متواترٍ بالمجمل.

ونجد بالتأكيد أن هناك نصوصًا وجُملًا قرآنيةً متواترةً كقوله (يا أيها الذين آمنوا) إذ لا تزال معاني كلمات هذه الجملة مفهومةً في الشارع العربي دون الرجوع للقاموس، ولكن بلا شكٍّ هناك جُملٌ وكلماتٌ كثيرةٌ باتت غير مفهومةٍ ومنقرضةٍ من الشارع العربي. وهذه الجمل هي التي تهدم تواتر المصحف، كقوله ﴿سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ﴾ (القلم: 16) وقوله: ﴿عَلَىٰ سُرُرٍ مَّوْضُونَةٍ﴾ (الواقعة: 15).

وبهذا نجد أن القرآن بقي متواترًا بأركانه الثلاثة (**الرسم والصوت والمعنى**) لثلاثة قرونٍ تقريبًا بعد جيل محمد، ثم انتهى هذا التواتر بانحسار اللهجة القرشية (لهجة المصحف) وبات سند القرآن بسند المعجم أو القاموس العربي، أي أنه يفيد الظن لأنه لا أحد يدّعي بأن القواميس العربية يتم حفظها ونقلها تواترًا لفظًا ورسمًا ومعنًى.

الوعاء الظرفي:

ومن جهةٍ أخرى، فلو دققنا في معظم مفردات اللغة العربية لوجدنا أن لكل مفردةٍ عشرات المعاني والمترادفات المذكورة في القاموس، وأن عوامل من مثل سياق النص والعرف اللغوي وسبب ورود النص هي التي ترجّح أحد المعاني المرادة بالكلمة على باقي المعاني، وهو ما أسميه **بالوعاء الظرفي للنص**.
وكي نحكم على النص بالتواتر لا بد أن يتواتر وعاؤه الظرفي، لأن الوعاء الظرفي هو الذي يحدد المعنى المراد من النص، ولا بد لتواتر المعنى من تواتر الوعاء الذي حمل المعنى.
فلكي نحكم بتواتر معنى النص القرآني، يجب أن تتواتر كتب التفسير والمعاجم واللغة وأسباب النزول، وهذا غير صحيحٍ

البيان في عدم تواتر القرآن



راوند دلعو

بل مستحيل.
فلا القواميس العربية متواترة، ولا كُتب التفسير ولا كتب أسباب النزول ولا كتب اللغة العربية.

ومنه نجد أن إسقاط الوعاء الظرفي للنص (أي **السياق والعرف اللغوي وسبب الورود**) إسقاطٌ للنص بشكلٍ غير مباشر! الحق الحق أقول لكم: إن عدم تواتر المعنى والوعاء الظرفي لمعنى النص القرآني يخلق هالةً ظلاميةً من الإبهام والغموض فيتحول إلى طلاسم غير قابلةٍ للفهم، ويكون عندها سند النص بسند السردية المروية بشكلٍ ظني.

مثال:
فلو قرأنا سورة الفيل لوجدنا أنه من الصعب فهمها بالرغم من أنها متواترةٌ لفظًا ورسمًا. والسبب في ذلك هو عدم تواتر معنى مفرداتها وعدم تواتر وعائها الظرفي المتمثل في السردية التاريخية المرفقة، أي قصة الفيل المروية بخبر الآحاد (وهي قصة أبرهة).

فمثلاً، لو حاولنا فهم قول ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾ (الفيل: 1): من هم أصحاب الفيل؟ لا ندري، فالنص لا يخبرنا من هم!



﴿أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ﴾ (الفيل: 2)؟ (لماذا وكيف؟ ثم ما معنى «كيدهم»؟ وما معنى «تضليل»؟ هنا لا بد من العودة للقاموس لفهم معاني هذه الكلمات، ولكن القاموس ظني الثبوت).
﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ﴾ (الفيل: 3) (ما معنى «أبابيل»؟ ولماذا يرسل عليهم طيرًا أبابيل؟ وما الحكمة من إرسال طيورٍ على قطيعٍ من الفيلة لا نعرف متى وإلى أين كان توجههم؟).

﴿تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ﴾ (الفيل: 4) (لماذا هذا التعذيب؟ وما الحكمة؟ وما معنى «سجيل»؟ أيضًا لا بد هنا من العودة للقاموس لمعرفة معنى «سجيل» ولكن القاموس ظني الثبوت فبات معنى كلمة «سجيل» ظنيًّا رغم تواتر النطق والرسم).
﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾ (الفيل: 5) (لماذا؟ وما الحكمة من هجوم طيورٍ على فيلة؟ وما ذنب الفيلة؟ وما معنى العصف المأكول؟ لا بد من القاموس مرةً أخرى).

البيان في عدم تواتر القرآن



راوند دلعو

وبهذا نجد أن عدم تواتر الوعاء الظرفي ومعنى مفردات النص يجعله طلاسم غير قابلة للفهم، ويجعل سنده من حيث المعنى ضعيفًا، أي من رتبة سند الوعاء الظرفي.

فالوعاء الظرفي للنص أهم من النص نفسه في عملية استنباط المعنى والدلالة.
ولذلك لا نستطيع الحكم على النص القرآني بالتواتر لعدم تواتر معاني الكثير من كلماته غير الدارجة على الألسنة، ولعدم تواتر وعائه الظرفي (**أسباب النزول؛ والسياق؛ والعرف اللغوي؛ وعلوم العربية**).

وأحب أن أعقب على فكرة الوعاء الظرفي بكلماتٍ هامة: وهي استحالة دعوى تواتر الوعاء الظرفي للنص القرآني، مما يعني هدم خرافة أن القرآن متواتر، وذلك لأن المتواتر من القرآن (لو سلّمنا لهم بالتواتر) هو اللفظ فقط والنبرات الصوتية أي طريقة التلاوة، أما وعاؤه الظرفي فمرويٌّ بطريق آحادٍ ظنيّ، وبما أن المعنى يعتمد على الوعاء الظرفي للنص، فهذا يعني أن سند المعنى القرآني من رتبة الآحاد لا المتواتر.

وبهذا نرى أن قرآن المحمديين ليس بمتواترٍ من حيث المعنى، ولو كان فعلًا كلام خالق الكون لَتواتَر مع وعائه الظرفي كي تتم حماية النص من التلاعب بالتفسير والتأويل. إذ أن تواتر الوعاء الظرفي للنص من شأنه أن يغلق باب التأويل والاختلاف في التفسير حيث أن الوعاء الظرفي يحمل كل هذه التفاصيل في طياته.

والذي يؤكد صحة كلامي واستنتاجي هو اختلاف المسلمين في تفسير القرآن أي اختلافهم في معاني كلماته التي باتت ظنيةً لأن القواميس ظنية، ولأن الوعاء الظرفي ظنيُّ الثبوت، مما فتح باب الاختلاف الذي أدى للتمذهب والاقتتال والتكفير الحاصل بين المحمديين.

فالخطأ التاريخي الكبير الذي ارتكبه المحمديون هو أنهم اهتموا بنقل رسم المصحف وتلاوته بينما لم يولوا الاهتمام اللازم بنقل الوعاء الظرفي للقرآن بشكلٍ يفيد اليقين.

فالقرآن كتابٌ ظنيٌّ وليس قطعيًّا، وذلك لأن ظنية المعاني تعني أن استيعابنا للنص القرآني قد لا يكون بنفس طريقة استيعاب محمدٍ وفهمه له وإن كان بنفس الرسم والصوت اللذين صدرا عن محمد.

وهنا نستطيع أن نحكم عليه بأنه غير محفوظ، فسقطت عبارة القرآن «وإنا له لحافظون».
وكان يجب على كاتب القرآن أن يخترع طريقةً تتواتر من خلالها المعاني والأوعية الظرفية للنص بنفس طريقة تواتر الرسم والصوت.

مجلة توثيقية علمية إلحادية



شاركنا موضوعاتك و كتاباتك لتصل للقراء

هدفنا توثيق الكتابات و التوعية و نشر الفكر المتحضر

موضوعاتنا علمية ، دينية ، ثقافية

مجلة الملحدين العرب

معاً نحو مستقبل منير

http://arabatheistbroadcasting.com/aamagazine

https://www.aamagazine.blogspot.com

https://www.facebook.com/pages/AAMagazine/498136386890299

https://issuu.com/928738

الإلحاد جـ4:
مقالات فلسفية (1)



Enki

في الأعداد السابقة نشرنا الأجزاء الثلاثة الأولى من كتابِ «الإلحاد» لإنكي، وهو مجموعة منشوراتٍ من منتدى الملحدين العرب تم تجميعها على شكل كتاب ظهر عام 2008. هذا الجزء من الكتاب يحوي عددًا من المقالات ذات الطابع الفلسفي والمتعلقة بطبيعة بعض الحُجج المتعلقة بوجود إلهٍ ونقدها سنستكمل جزءها الثاني في العدد المقبل. أفرد الكاتب فصلًا لكل منها، وسنقوم بنشرها على جزئين، الجزء الأول يقابل الفصول التالية من الكتاب (وهي الفصول من الثامن إلى العاشر):

8- في استحالة إعادة المعدوم بعينه.

9- في أن العلة الأولى هي فاعلٌ طبعي.

10- لهذه الأسباب فإن الإله ليس هو العلة الأولى.



Enki

الإلحاد جـ4:
مقالات فلسفية (1)

8- في استحالة إعادة المعدوم بعينه

والحق يقال إن هذا المبدأ هو من المبادئ الفلسفية الراسخة والتي رأى بعض الفلاسفة مثل ابن سينا أنها بديهيةٌ ولا تحتاج فيها إلى إثبات. فلنبدأ في البداية بمعرفة المقصود بالقضية محل البحث. المعدوم هو نقيض الموجود، فالمعدوم ببساطةٍ هو غير الموجود ونحن في نسبتنا للماهيات (الماهية هي ما يقال في جواب ما هو؟؟ مثل ماهية الإنسان هي الحيوانية والناطقية)، إما أن نقول عنها موجودةٌ أو معدومةٌ ومفهوم الوجود والعدم من أكثر المفاهيم بديهيةً التي يدركها الإنسان بفطرته، حتى تجد أن الطفل يخبر عن بعض ألعابه أنها موجودةٌ هنا وغير موجودة (معدومة) هناك. كما أن المعدوم يُستخدم للإشارة لما له تحققٌ ذهنيٌّ وليس له وجودٌ في الخارج أو بتعابير الفلاسفة (في الذِهن معدومٌ بالخارج)، ولعل أبسط مثالٍ على ذلك هو الأشكال الهندسية مثل المثلث والمربع، فهذه الأشكال لها تحققٌ في الذهن وذهننا قادرٌ على فهمها وتمييزها ولكن ليس لها وجودٌ في الخارج أو في عالم الواقع، فليس هناك مثلثٌ ومربعٌ تجده أمامك لأن كل ما حولنا يمتد بالاتجاهات الثلاث. وإعادة المعدوم لا يُقصد بها التكرار على نحو تكرار قراءة قصيدةٍ ما فإن هذا بالعرف الفلسفي يُسمّى تكرارًا ولا يسمى إعادةً. والإشارة إلى إعادة المعدوم بعينه لا يُقصد منها إعادة المثيل والمشابه للأصل بل يُقصد منها إعادة عين المعدوم بكل تفاصيله حتى يكون هو ما كان سابقًا. ومثال ذلك أنك تفقد دينارًا فيصبح الدينار معدومًا عندك ثم تسترجع دينارًا آخر فتقول استرجعت ديناري ولكن أنت لم تسترجع عين الدينار الذي فُقد منك بل استرجعت ما يماثله ويساويه بالقيمة. ومثال ذلك أنك تصنع تمثالًا من الطين ثم بعد ذلك تهدم التمثال وتعيد بناءه من جديدٍ فما أعدته ليس عين التمثال الأول بل مثيلٌ له وليس هو الأول بعينه ولو أعدته بكل تفاصيله لأن زمان إعادة الثاني غير زمان الأول والزمان جزءٌ من تشخص الشيء وهويته. وجودك أنت مثلًا، كحال كل إنسانٍ آخر، في سن الخامسة والعشرين يظل هو عين وجودك في سن الخمسين. فوجودك متصلٌ بين هذين العمرين. فلنفرض أن إنسانًا عُدم في سن الخامسة والعشرين ومن ثم أعيد بعد ثلاثين سنةً فإن وجوده لن يصبح كمًّا متصلًا بل سيكون عندنا وجودان متخللان بالعدم، ومن الواضح أن العدم قد يتخلل شيئين مختلفين ولكن لا يمكن أن يتخلل العدم بين الشيء وعينه.



سفينة ثيسيوس: مثالٌ يُضرب لدى الفلاسفة عن سفينةٍ تم استبدال كل أجزائها بأجزاء أخرى، فهل تبقى بعد ذلك ذات السفينة؟

فأول إثباتٍ لاستحالة إعادة المعدوم بعينه هو أنه لا يمكن أن يتخلل العدم بين الشيء وعينه. يعني إذا كان الوجود الثاني هو عين الوجود الأول فإن هذا يعني أن عندنا وجودٌ واحدٌ لأن الوجود الأول هو الثاني، فكيف يتخلل العدم وجودًا واحدًا؟ وإثباتنا الآخر يُبنى على نظرية أصالة الوجود. فعندما يستعير أحدهم منك قلمًا ثم يعيده إليك فبإمكانك أن



Enki

الإلحاد جـ4:
مقالات فلسفية (1)

تصدّق أن القلم إما أن يكـون عـين القلم الأول الذي أخذه منك أو أنه مماثلٌ له، فهاتان القضيتان صادقتان ومطابقتان للواقع، ولكـن إذا صدّقت إحداهما كذّبت الأخرى، نأتي الآن لنرَ ما هو مناط وهويـة وتـشخص الـشيء؟ يمكن للوهلة الأولى أن تحسب أن كل شيءٍ له ذاتٌ فهويته وتشخصه منوطٌ بذاته وعين تلـك الذات المتشخصة ذات الهوية توجد أحيانًا وتُعدم حينًا آخر، أي تحمل في الخارج صفة الوجود تارةً وصفة العدم تارةً أخرى ولكن مع قليلٍ من الالتفات ندرك أن لازم هذا التصور الابتدائي هو القول بثبوت الماهيات منفكةً عن الوجودين، فمن المقطوع به أن ثبوت وتـشخص وهويـة الشيء منوطٌ بوجود ذلك الشيء، فإذا أصبح ذاك الشيء موجودًا فهذا يعني أنه أصبح موجـودًا بهويةٍ خاصة، فإذا انتفتْ موجودية ذلك الشيء فلا تبقى هويةً ومن المحتم أن يكـون الوجـود الثاني هويةً ثانيةً.



فمع الالتفات لما سبق، إذا افترضنا إعادة المعدوم فإن الإعادة تعني الإيجاد فهل الإيجاد الثـاني هو عين الإيجاد الأول؟؟ من المسلّم به أن الإيجاد الثاني يحصل في زمانٍ لاحقٍ غير زمان الإيجاد الأول، يعنـي أنهمـا إيجادان لا إيجادٌ واحدٌ إذ لو كان الإيجاد الثاني عين الإيجاد الأول فليس هناك إعادةٌ للمعدوم! أو يلزم أنه كلما حصل إيجادٌ حصلت إعادةٌ للمعدوم أي أننا نعتبر كل وجودٍ ابتدائيٍّ إعـادة.

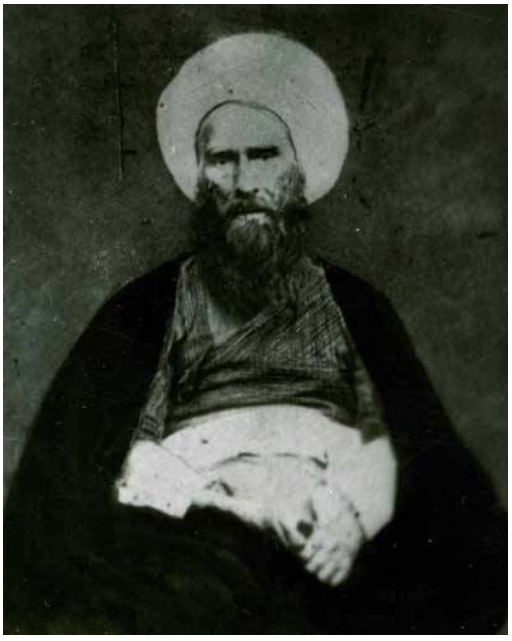
الإيجاد الثاني غير الإيجاد الأول والوجود الثاني غير الوجود الأول إذ يستحيل أن يكون هناك إيجادان ووجودٌ واحد، ذلك أن الإيجاد هو عين الوجود. فإذا كان هناك إيجادان كان هناك وجودان وإذا كان هناك وجودان حصل تكثّر فلا وحدة بـين الموجود الأول والثاني. إذن فما افترضناه أُعيد ليس عين الموجـود الأول بـل مماثـلٌ لـه. المتكلمون كي يلتفوا على هذا البرهان فرضوا أن هوية الشيء شيءٌ آخر غير موجوديتـه. فالعدم والوجود غير ضارين بهوية وتشخص الشيء. وهذا الكلام قائمٌ على أصالة الماهيـة لا على أصالة الوجود، ومذهب الفلاسفة هو أصالة الوجود بخلاف مـذهب المتكلمـين القـائلين بأصالة الماهية. ذلك أن الذهن قادرٌ على تصور مغايرةٍ بين مفهوم الوجود عن مفهوم الماهية، فأنت بإمكانك أن تتصور شيئًا ما دون أن تفترض أنه موجودٌ أو معدوم، فإذا أمكن تصور ماهية شيءٍ ما بقطع النظر عن وجوده وعدمه صار الوجود عارضًا عن ماهية الشيء. ولا ريب أن رأي المتكلمين عليلٌ وأن الأمر تشابه عليهم. ولكن ماذا عن الفلاسفة الإسلاميين المؤمنين بأصالة الوجود (حيث يعتبر صدر المتألهين هو رجل أصالة الوجود) والمؤمنين بامتناع إعادة المعدوم بعينه؟ هؤلاء يرون أن المعاد ليس إعادةً للمعدوم بعينه وأن المتكلمين أخطأوا خطأً مزدوجًـا عنـدما ظنوا بجواز إعادة المعدوم بعينه واعتبروا المعاد إعادةً له. فالطباطبائي يرى أن الموت ليس عدمًا وإنما يسمّيه نوع استكمال! إنه لم يـشرح



Enki

الإلحاد جـ4:
مقالات فلسفية (1)

ولـم يعـطِ توضيحًا لمعنى ذلك، ولو فرضنا صحة كلامه فكلامه منحصرٌ بما يسمى بالروح، ولكـن مـاذا عن إعادة البدن؟ فالإشكال لا يزال قائمًا. وأنا أتعجب حقًا كيف يصدر هذا الكلام من حكيمٍ بوزن هذا الرجل! ذلك أن كل الصفات التي تحمل في القضايا إما أن تكون صفاتٍ وجوديةً مقيدةً أو صفاتٍ عدميةً مقيدةً، فإذا كانت صفةً ما وجوديةً فإن نقيضها عدمي. كمثالٍ لذلك فإن البصر صفةٌ وجوديةٌ مقيدةٌ نفهم منها أن هناك ما هو متـصفٌ بـالوجود، ولكـن العمى هو نقيض البصر، فالعمى هو عدم الإبصار وهو صفةٌ عدميةٌ والموت هو عـدم الحيـاة، فالحياة أمرٌ وجوديٌ والموت أمرٌ عدميٌ فكيف يقال عن الموت أنه نوع استكمال؟ وإذا كـان الموت نوع استكمالٍ فإن الحياة نوع نقصٍ وزوال! ثم أن هذا كما قلنا لا ينفي الإشكال القائم على إعادة البدن! السبزواري صاحب المنظومة يتابع الفلاسفة في الإيمان بامتناع إعادة المعدوم بذاته فيقول في منظومته: (إعادة المعدوم مما امتنعا... وبعضهم فيه الضرورة ادعى). وهو يرى أن الموت



هادي السبزواري

ليس عدمًا على الإطلاق وإنما هو عدمٌ مقيدٌ أو عدمٌ مضافٌ فمن يمـوت لا يُمحى من صفحة الوجود بل إن ما يُمحى هو صفة الحياة فقط ويظل الميت بمادته موجودًا بطريقةٍ ما في صفحة الوجود. إنه بهذا لا يرى جواز إعدام الموجود من أصله حتى يبحث في جواز الإعادة!!! فالموجود لا يُعدم والمعدوم لا يوجد بمثل هذه البساطة لأنه يلزم منه إبدال العدم بالوجود أو الوجود بالعدم وهو ممتنعٌ لأنه جمعَ متناقضين. ومثل هذا الكلام لا علاقة له بالأديان، إنه كلامٌ فلسفيٌ بحت، ومحمدٌ واضع القرآن عندما كتـب كتابه هذا لم يكن يعرف الفرق بين الأمرين وكلماته سببت صداعًا لجمعٍ مـن الفلاسـفة ممـن يحاولون التوفيق بين المسائل العقلية وحفنةٍ من أساطير الأولين، فالادعاء الـسابق لا يناقش ضمن إطار دينٍ ما بل ضمن إطار الفلسفة الإلهية ولا علاقة له بأي دينٍ كان.

بعض أهل قريش تساءلوا، كيف يحيينا الإله بعد عدمٍ وبعد أن يفنى كل شيء! ولا يبقى سوى الإله؟ وفي الحقيقة صدقوا، فإذا كان الأمر هكذا وجب إعادة كل شيءٍ بعينه فهذا لـن يكـون عـدمًا مضافًا فمن المحال إعادة الأشياء بعينها بعد إفنائها ولكن محمدًا لم يكن فيلسوفًا حتى يجيـب عن مسألةٍ فلسفيةٍ في صميم الفلسفة! فكل ما أجاب به أنه يجوز ذلك وأن من خلق أول مـرةٍ قادرٌ على أن يخلق مرةً ثانيةً، نعم هو قادرٌ ولكن الخلق الثاني لن يكون عين الخلق الأول بل سيكون مثيله ومشابهٌ له ولن يكون مثله لأن إعادة المعدوم ممتنعة، فجواب محمدٍ بعيـدٌ عـن السؤال ولا يمكن أن يسمى جوابًا حتى وقد كان المفروض بمحمدٍ من وجهة نظرٍ فلـسفيةٍ أن يخبرهم أنهم لن يفنوا حتى يتطلب الأمر إعادتهم!!! يعني ألّا يجعل المعاد هو إعـادةٌ لمـا فني بل إنه لم يفنَ شيءٌ حتى يعاد وإنما يجعل النشأة الأخرى نشأةً أخرى مكملةً للنـشأة الأولـى لا إعادةً للمعدوم، وربما هذا هو ما قصده الطباطبائي في كلامه!! هناك بين المسلمين من إذا كلمته عن هذا الموضوع يقول لك العلم يتحدث عـن الاستنـساخ البشري والـ DNA وأنت لازلت ترى هذا مستحيلًا؟ نعم! ولكن مرةً أخرى فإن المستنسخ هو مثيلٌ للأصل وليس هو الأصـل بعينـه. فـالآن إذا استنسخنا تشارليز ثيرون فإننا



Enki

الإلحاد جـ4:
مقالات فلسفية (1)



نسختين من تشارليز ثيرون

سنحصل على نسخةٍ مشابهةٍ ومماثلةٍ من تشازليز ثيرون ولـن نحصل على تشارليز بعينها. تخيل معي جهازًا لاستنساخ الوثائق الورقية، تضع الورقة التي تريد استنساخها وتضغط علـى الزر ويعمل الجهاز ويعطيك ورقةً مماثلةً ومطابقةً للأصل، فالآن هذا مثيلٌ ونسخةٌ عن الأصل! ولكن تخيل معي جهاز استنساخٍ من نوعٍ آخر تضع فيه نفس الورقـة الـسابقة وتـضغط زر الاستنساخ وبدل أن تخرج ورقةٌ ثانيةٌ مستنسخةٌ إذا بالجهاز يعطيك ورقةً فـي نفـس موقـع ورقتك الأصلية وبنفس الكتابة والتفاصيل ومصنوعةً في نفس الـزمن ومـن نفـس المعمـل ومكتوبةٌ في نفس زمن كتابة الأولى وبنفس القلم الذي كتبت به الورقة الأولى وفي كل تفصيلٍ مهما كان!!! حتى أنها ليست فوق أو تحت الورقة الأولى بل في نفس مكانها بعينه!!! بل إنك حتى لم تضغط زر الاستنساخ لأن جهاز الاستنساخ لم يُعد إليك الورقة في تلك اللحظة ولكـن الإعادة كانت مع صنع الورقة الأولى، فكأنما هناك آلة زمنٍ في داخل الجهاز تمكّن فيها الجهاز من صنع ورقةٍ مماثلةٍ للأولى وبنفس التفاصيل حتى التفاصيل الزمنية!!! نعم تبدو المسألة وكأننا نتكلم عن أفلام الخيال العلمي ولا معنى للكلام السابق ولـذا اسـتحال إعادة المعدوم بعينه لأنه لا يمكنك أن تعيد كل التفاصيل للمعدوم بل إن ما تعيده هـو مثيـل المعدوم، وهناك فرقٌ بين المثيل والشيء بعينه لأن زمن الإعادة ليس هو زمـن الإيجـاد الأولي، وما يفعله المجوّزون هو أنهم يقولون لك إن مثيل الشيء مساوٍ للشيء بعينه! إذن فما الفرق بين المثيل وبين والأصل؟ يعني إذا جاز هذا الأمر لزم ألّا يكون هناك فرقٌ بين إعادة المعدوم وإيجاد المماثل فليزم من هذا عدم الامتياز بين المماثل والمعاد وهو باطـل. بإمكانك أن تثبت امتناع إعادة المعدوم بعينه بطريقةٍ سهلةٍ جدًا وهي أن المعاد يجب أن يكون مماثلًا للأصل من كل الجهات بما في ذلك الزمان، فالزمان جزءٌ من تشخص الشيء وهويتـه وبما أن زمان الإعادة غير زمان الإيجاد الأولي فإن المُعاد ليس هو عين الأصـل لاخـتلاف زمن الإعادة عن الإيجاد الأولي.

9- في أن العلة الأولى هي فاعلٌ طبعيٌ

الاتجاه الذي أحاول أن أطرحه فيما أسميه بالمدرسة الطبعية الجديدة هو اتجاهٌ ثالـثٌ بـين الفكر الإلحادي التقليدي القائم على نفي الواجب أو العلة الأولى وبين الفكر الديني الذي يعتبـر الواجب إلهًا يتصف بصفاتٍ شخصيةٍ مثل العلم والحياة والقدرة. في هذا المقال نريد أن نناقش أقوال الفلاسفة فيما يتصل بهذا الشأن ونرى هل حقًا يمكـن أن يكون الواجب فاعلًا بالإرادة على نحو ما قالوا؟ أم أن الواجب لابد أن يكون فاعلًا بـالطبع؟



Enki

الإلحاد جـ4:
مقالات فلسفية (1)

ما هو الفاعل الطبعي؟

الفاعل الطبعي أو الفاعل بالطبع (وسنستخدم هذه الصيغة من الآن فصاعدًا) هو الفاعل الذي ليس له علمٌ بصدور الفعل منه بل يأتي الفعل منه بحسب ما يلائم طباعه، ومثال ذلك تـدحرج الكرة من أعلى إلى أسفلٍ فإنها إذا تُركت لحالها فإنها تتحرج إلى الأسفل. لم ينكر أحدٌ من الفلاسفة وجود الفاعل بالطبع ولكن عندما كنت في منتـدى التوحيـد حـاول البعض ممن لا حظّ له بالعقل والمعرفة إنكار وجود الفاعل الطبعي واعتبروه فاعلًا بالقسر لأنه بحسب زعمهم مقهورٌ على الإتيان بهذا الفعل الذي لا يخالفه! ورأوا أن الأصل في الفاعـل هو أن يكون فاعلًا بالقصد أو بالاختيار! وكلامهم هذا متهافتٌ وفاسدٌ جدًا لأننا سنسألهم ماذا يعني أنكم قلتم إنه مقهورٌ على الإتيان بهذا الفعل؟ ماذا يعني القسر؟ ألا يعني هذا أنه مقهورٌ على الإتيان بفعلٍ يخالف طباعه؟ وهكذا فأنتم تثبتون له طبعًا وإلا فما معنى القسر هنا؟ وهل يكون هناك قسرٌ إلا إذا فرضنا وجود طبعٍ بحيـث إذا جـرى الفعـل بخلاف الطبع فنسميه قسر؟ فإذا كان انحدار الكرة من أعلى إلى أسفلٍ هو قسرٌ فإن هذا يعني أن عدم انحدارها هو طبع! وبالتالي لا يمكن أن يكون هناك قسرٌ بلا فرض وجود طبعٍ لأنهما متقابلان ولابد من وجـود طرفين لكل متقابلين حتى يتحقق التقابل. نحن نقول أن العلة الأولى لا يمكن أن تكون إلا فاعلًا بالطبع وهو ما يعبّر عنه العلمـاء فـي الوقت الحاضر بأنه الطبيعة أو قُوى الطبيعة. نأتي الآن لنرَ ماذا يقول المخالفون في هذه المسألة:



نظرية المتكلمين:

المتكلمون عندهم الواجب هو فاعلٌ بالقصد وهو الذي عنده إرادةٌ وعلمٌ بفعله ولكـن إرادتـه تكون بداعٍ زائدٍ في الفاعل، فإذا تحقق هذا الداعي للفعل وُجدت عنده الإرادة له، وهذا على نحو الأفعال الاختيارية للإنسان التي تحصل بإرادةٍ منه وعلمٍ بصدورها. فالفاعل بالقصد هو في الحقيقة فاعلٌ بالاختيار وهو حرٌ بالاختيار وهو فاعلٌ مريدٌ وعالمٌ، وهذا هو رأي المتكلمين في الله أو الواجب فيرونه حُرّ الإرادة إن شـاء فعـل وإن شـاء تـرك.

الرد على كلام المتكلمين:

إذا كان هذا الكلام يصح على الإنسان وما سواه من الممكنات فهو لا يصح ولا يصدق علـى الواجب لأن حرية الاختيار معناها أن يكون الفاعل قادرًا على الإتيان بالفعل بـنفس درجـة عدم الإتيان به، أي أن حرية الاختيار تعني تَساوي النسبة إلى الفعل وعدمـه وتَـساوي النسبة هي جهة إمكان، بينما واجب الوجود يجب أن يكون واجبًا من جميع الجهات، فلا يمكـن أن يكون هناك جهة إمكانٍ في الواجب. ومن المهم تفصيل هذه المسألة لأن الكثير من الناس يظنون أن الله حرٌ بالإرادة إن شاء فعل وإن شاء ترك. نحن نسأل عندما خلق الله الخلق، هل كان قادرًا على عدم الخلق أو لم يكن قادرًا؟ إن قيل غير قادرٍ فأثبتم له عجزًا! والعجز لا يليق بالواجب! وإن قلتم، قادرٌ على ذلك، فهل قدرته على



Enki

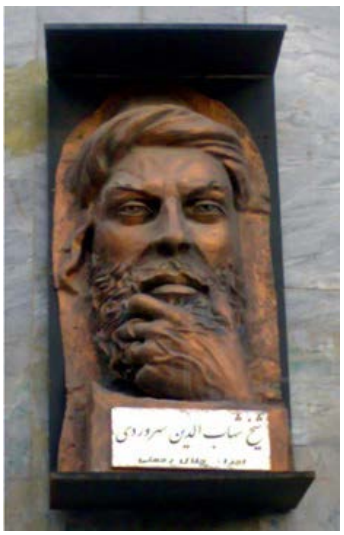
الإلحاد جـ4:
مقالات فلسفية (1)

الخلق مساويةٌ لقدرته على عدم الخلق أو أنها غير مساوية؟ إن قلتم غير مساويةٍ فعدتم لإثبات العجز له لأن فيه ترجيح المرجوح على الـراجح بينما لا يمكن أن يرجح المرجوح على الراجح! يعني بكلامٍ آخر إذا كانت قدرته على عدم الفعل أكبر من قدرته على الفعـل فـلا يمكـن أن يصدر الفعل منه لأن الفعل صار مرجوحًا بينما عدم الفعل صار راجحًا، وحتى تفهم القضية بوضوحٍ أكثر عليك أن تتخيل ميزانًا ذا كفتين وتضع على إحدى الكفتين الفعل وعلى الثانية عدم الفعل فيكون عندك كفةٌ راجحةٌ وكفةٌ مرجوحة، وهنا لا يمكن أن ترجح الكفة المرجوحـة على الراجحة! تسألني لماذا؟



الجواب بكل بساطةٍ لأنه حتى يتحقق ذلك لابد أن تصير الكفة المرجوحة راجحةً بينمـا هـي مرجوحةٌ وهذا جمع متناقضين! فهل تستطيع أن تتخيل ميزانًا تكون فيه إحدى الكفتين راجحةً ومرجوحةً في نفس الوقت؟ الآن إذا قلتم أن قدرته على الخلق مساويةٌ لقدرته على عدم الخلق (مثل ميزانٍ وقد تـساوت كفتاه) فإن الثابت عندنا أنه لا يجوز الترجيح بلا مرجح، فما الذي رجّح فعل الخلق على عدم الخلق بحيث تحقق فعل الخلق؟ تخيل ميزانًا وقد تساوت كفتاه وفجأة تجد إحدى كفتيه قد رجحت على الأخرى ففـي الحـال نعرف أن هناك مرجّحًا وعلةً رجّحت هذه الكفة على الأخرى فما هو المرجح أو العلة هنا لفعل الخلق؟

لا يخلو الأمر من احتمالين: إما أن تكون العلة المرجحة هي غير الواجب أو تكون هي ذاته فإن قيل غيره فسيبطله، إنه العلة الأولى التي لا علة لها فلا يمكن أن توجد علةٌ سابقةٌ عليه وإن قيل هو ذاته هذه العلة فإن العلة سابقةٌ للمعلول بالسبق الرتبي فيكون هو سابقٌ لذاته أي يتحد السابق واللاحق وهـو محـال. إذًا لا يمكن أن يكون الواجب فاعلًا حر الإرادة أو فاعلًا بالقصد.



تمثال للسهروردي

نظرية الإشراقيين:

الإشراقيون (والسهروردي خير من يمثلهم) عندهم الواجب هو فاعـلٌ بالرضـا، والفاعـل بالرضا هو الذي له علمٌ بفعله ولكن علمه في مقام الذات يكون علمٌ إجماليٌ وفي مقـام الفعـل علمٌ تفصيليّ، والمقصود بالإجمال هو الغموض والإبهام وبالتفصيل أي الوضوح، فعلى سـبيل المثال أنت مثلًا تعلم أن هناك مئة كتابٍ في مكتبتك فإذا عددت كتبك فوجدتها تسعةً وتـسعين فستعلم أن مكتبتك تنقص كتابًا واحدًا ولكنك لا تعرف أي كتابٍ هو الناقص فهـذا هـو علـمٌ إجماليٌ فأنت، هنا تعلم بوجود كتابٍ مفقودٍ ولكنك لا تعلم أي واحدٍ بالضبط هو المفقـود، أي أنك تعلم الشيء ولكنك لا تعلم حدوده وأطرافه،

الإلحاد جـ4:
مقالات فلسفية (1)

فإذا قمت الآن بإحصاء كتب المكتبة فستعرف أخيرًا أي كتابٍ هو المفقود، وعندها يصبح هناك وضوحٌ في عِلمك وهكذا يقول الإشراقيون في علم الواجب، فهو قبل الخلق عالمٌ بما سيخلق على سبيل الإجمال وبعد أن يخلق يصبح علمه علمًا تفصيليًا في مقام الفعل، وتشبّه هذه المسالة بالرسام، فهو يعلم على سبيل المثال أنه سيرسم منظرًا طبيعيًا ولكنه لا يعلم كيف ستكون التفاصيل الدقيقة للّوحة وإنما يعلم هذه التفاصيل بعد أن يرسمها في مقام فعله.

الرد على كلام الإشراقيين:

إذا سلمنا للإشراقيين بصدق ما يقولون لترتب على كلامهم أن يكون فاقد الشيء معطي! بينما فاقد الشيء لا يمكن أن يكون معطيًا له، فهم يسلّمون بأن علم الله زائدٌ على ذاته أي أن ذاته غير عالمةٍ بالعلم التفصيلي وإذا كان الأمر هكذا فإنه سيترتب عليه أن ذاته باعتبارها مصدر كل كمالٍ وجوديٍّ فاقدةٌ للعلم وإذا كانت فاقدةً للعلم فكيف تمنحه لغيرها؟ والإشكال الآخر هو أنه يترتب على هذا القول حاجة الواجب الوجود لذاته في اتصافه بصفات كماله إلى غيره وهو محال. وتسليمنا هذا هو نوعٌ من السيم الخاص الذي يهدف إلى إبطال كلام المقابل وإفساد رأيه، ولا يعني أننا نصدّق أن العلم كمالٌ وجوديٌّ يجب أن يتوفر عليه الواجب إلى ما إلى ذلك مما ورد في الاعتراض.



مدرسة أرسطو بريشة شپاندنبرغ 1880

نظرية المشائين:

المشاؤون (أتباع أرسطو) عندهم الواجب فاعلٌ بالعناية وهو الذي له علمٌ بفعله كما هو الحال في كلٍّ من الفاعل بالقصد وبالرضا المتقدم ذكرهما، ولكن الفرق عن الفاعل بالرضا هو أن الفاعل بالعناية له علمٌ تفصيليٌّ بالأشياء في مقام ذاته،

الأخطاء اللغوية في القرآن الكريم

د. سامي الذيب

كتاب أخطاء القرآن يحصر أكثر من ألفين وخمسمائة خطأ لغوي في القرآن ويترجم النص القرآني لثلاث لغات ويقدمه للأول مرة بالترتيب التاريخي الصحيح

متوفر الآن على موقع أمازون

ومجانًا على الرابط التالي

goo.gl/emoQDp



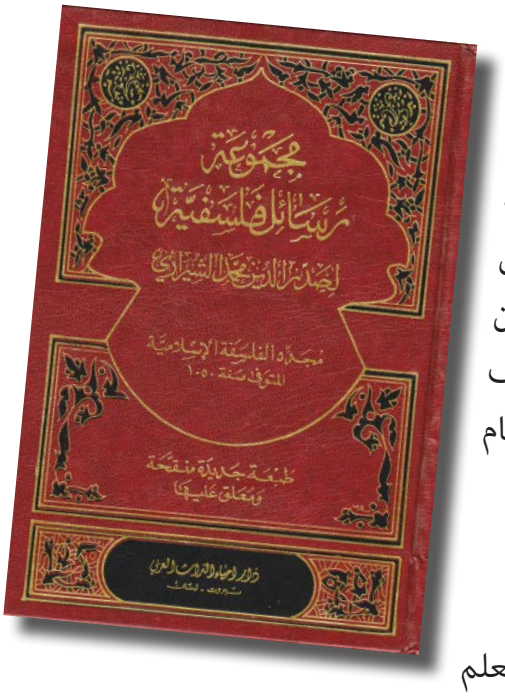
Enki

الإلحاد جـ4:
مقالات فلسفية (1)

ولكن هذا العلم التفصيلي ليس عـين الذات وإنما هو زائدٌ على الذات، وعندهم علم الواجب هو علمٌ فعليٌ وليس علمٌ انفعاليٌ وذلـك مثل من يمشي على جدارٍ عالٍ فيتخيل أنه سيسقط فللحال يسقط! فهنا علمٌ فعلي لا علمٌ انفعالي، أي أن تفكيره بالسقوط كان السبب في صدور فعل السقوط منه. وهكذا فإن الله بحسب المشائين عالمٌ بالأشياء علمًا تفصيليًا قبل إيجادها وإن إرادته إنما تعنـي علمه بالنظام الأصلح أو علمه بكون الفعل خيرًا، فإذا كان الواجب عالمًا بكون الشيء خيرًا فهو مريدٌ له، ولذا فإن كل ما خلقه الله بناءً على نظرية المشائين هو خيرٌ وهو أصلح ما يمكن ولو لم يكن خيرًا أو صالحًا لَما أراده ولَما خلقه.

رد نظرية المشائين:

يُرد عليهم بنفس الكلام السابق في الرد على الإشراقيين وهو أنه يلزم من كلامكم خلو الـذات من العلم التفصيلي وحاجة الواجب إلى غيره وهو محال.



نظرية صدر المتألهين الشيرازي:

يرى صدر المتألهين أن الواجب هو فاعلٌ بالتجلي أي أن الواجب عالمٌ بفعله في مقام ذاته وأن هذا العلم هو علمٌ تفصيليٌ لا إجمالي – تمييزًا له عن الفاعل بالرضا - وأن هذا العلم التفصيلي هو عين الذات لا أنه زائدٌ عن الذات. فالواجب عند صدر المتألهين عالٌم بالأشياء علمًا إجماليًا في عين الكشف التفصيلي والمراد هنا بالإجمال هو البساطة في مقابل التفصيل وليس الإبهـام كما مر سابقًا.

نقد نظرية صدر المتألهين:

من الواضح أن صدر المتألهين أراد التخلص من الإشكالات السابقة بقوله بـالعلم الإجمـالي البسيط لأنه يمتنع أن يكون الإله عالمًا بالعلم التفصيلي في مقام ذاته لأن العلم التفصيلي هـو علمٌ متمايز، بينما واجب الوجود لابد أن يكون بسيطًا من كل الجهات ولا يمكن أن تكون هنـاك جهة تمايزٍ في البسيط وإلا صار مركبًا ومحالًا أن يكون الواجب مركبًا. لذا فصدر المتألهين يرى أن علم الواجب هو علمٌ إجماليٌ بسيطٌ ومثّل لهذا بمن يقـرأ قـصيدةً، فمن الواضح أن مجرد استحضار القصيدة من دون إلقاءٍ لا يوجد فيه تميزٌ من حيـث أبياتهـا وأجزائها المختلفة بل تبدو كلها بسيطةٌ غير متمايزة.

وكلام صدر المتألهين ليس سوى محاولةٍ توفيقيةٍ للهرب من الإشكال العويص بحلٍ لا يخلو هو الآخر من إشكال، فماذا يقول أنصار صدر المتألهين فيمن يحفظ قصيدتين فما فوق؟ ولـيكن عندنا أن زيدًا يحفظ معلقة امرئ القيس والنابغة الذبياني فهل تتميز عنده القصيدة الثانيـة عـن الأولى عند الاستحضار أم أنها لا تتميز؟ إن قلتم لا تتميز فأحلتم الاثنين


Enki

الإلحاد جـ4:
مقالات فلسفية (1)

واحدًا لانتفاء الميز بينهما، فحينما لا يكون هناك ميزٌ بين أمرين فهما حين الإضافة يعودان واحدًا بينما المفروض أنهما اثنان وليسا واحدًا. وقد يخطئ زيدٌ فيظن أنه يحفظ قصيدةً واحدةً بل أن زيدًا لن يستطيع أن يعرف شعر النابغة عن شعر امرئ القيس لأنه لا ميز بين الاثنين! وليت شعري كيف يكون البسيط (الإجمال) في عين المتمايز (المفصل)؟ وكيف يمكن أن يجتمع المجمل مع المفصّل مع أنهما متقابلان؟ كيف يمكن أن يجتمع المتقابلان، يا شيعة؟ يا أتباع صدر المتألهين؟ كيف يكون المتمايز بسيطًا والبسيط في عين المركّب؟ وكيف صار المركّب بسيطًا بناءً على مثالٍ ساذجٍ تضربونه وتعتقدون أنكم حللتم ما لا يمكن أن يحل أبدًا! وكيف يمكن أن يوجد سبيلٌ منطقيٌّ وتبريرٌ عقلانيٌّ لجمع المتقابلين؟ كل ما نريده منكم يا فلاسفة هو الإنصاف! أنصفونا واعترفوا بالحقيقة وتخلوا عن الوهم الذي تعيشون فيه.

10- لهذه الأسباب فإن الإله ليس هو العلة الأولى

بعد مجادلةٍ مليئةٍ بالشتائم في منتدى التوحيد الوهابي، كنت قد طرحت عدة أدلةٍ على استحالة الخلق واستحالة كون الإله هو العلة الأولى بحسب مفهوم المتكلمين والوهابية والمسفسطة والعامة من الخلق. وأريد أن أذكر في هذا الشريط بعضها. العامة تظن أن الحدوث هو أمرٌ زمانيٌ فعندهم الحادث هو ما لم يكن موجودًا ثم وُجد!!! هذه نص كلمات أبي مريم زعيم (وكابتن) الحوار في منتدى التوحيد الوهابي. يعني مثلًا هذه البناية لم تكن موجودةً قبل عشر سنواتٍ فهي حادثة!!! وذلك الشيء كان موجودًا منذ الأزل فهو قديمٌ وهكذا. وهذه فكرة العامة والمسفسطة وليست فكرة الفلاسفة عن الحدوث! ولكن فليكن فما أسهل أن تثبت تهافت فكرةٍ عاميةٍ مثل هذه.

الدليل الأول: انفكاك العلة عن المعلول.

المؤمنون كلهم يؤمنون بقانون العلية وعندهم الملحدون - أي نحن - أشد الناس إنكارًا للعلة والعلة الأولى وكأن إثبات وجود علةٍ أُولى يكافئ إثبات وجود إله!! قد يكون هناك علةٌ أُولى ولا تكون العلة الأولى إلهًا. حسنًا لا بأس، الإله هو العلة وهو علةٌ تامةٌ لأنه فاعلٌ تامٌ إذ ليس من المعقول أن يكون الإله علةً ناقصةً!! فالعلل نوعان علةٌ تامةٌ ويلزم من وجودها وجود المعلول وعلةٌ ناقصةٌ وهي لا تلزم من وجودها وجود المعلول لعدم تحقق الشرط والمقتضي وزوال المانع، مثل الكاتب فهو علةٌ ناقصةٌ للكتابة إذ تتطلب الكتابة شروطًا مثل وجود الورق والقلم وما إليه. ولكن الإله علةٌ تامةٌ فلا يمكن أن تكون إرادته مغلوبةً بشروطٍ ومقتضًى وزوالٍ مانع. والعلة التامة والناقصة تشتركان في شيءٍ واحدٍ وهو أن عدم وجود العلة يعني عدم وجود المعلول. طيّب، أنتم تقولون إن الإله هو العلة للعالم والعالم معلولٌ للإله، فلما لم يكن المعلول وهو الكون موجودًا، فلا يمكن أن تكون علته موجودةً لأن وجود العلة التامة يوجب وجود معلولها، فلا يمكن أن تتخيل وجود العلة وعدم وجود المعلول وإلا انفكّت العلة التامة عن معلولها وهذا ممتنع! ولازمه تحقق عدم المعلول لعدم العلة من دون علة! واللازم أعلاه مبنيٌ على برهان الخلف (يعني إثبات بطلان النقيض)، وهو أنه إذا وجدت العلة التامة فإما أن يلزم منها وجود المعلول وإما ألّا يلزم وعلى الأول يثبت المطلوب وعلى الثاني فإذا كانت العلة التامة موجودةً مع فرض عدم المعلول، ونعلم مما سبق أن عدم المعلول معلولٌ لعدم العلة (يعني عدم



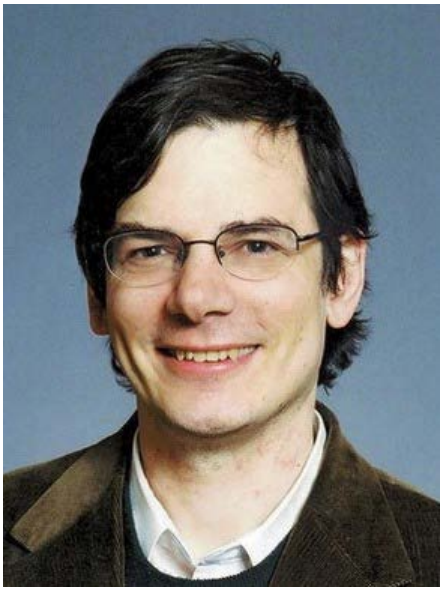
Enki

الإلحاد جـ4:
مقالات فلسفية (1)

العلة علةٌ لعدم المعلول...فقط أعدنا كتباتها وتحتاج العبارة إلى تأمل) فليزم منه اجتماع النقيضين وهو ممتنعٌ لأنه سيكون عندنا أن العلة موجودةٌ وغير موجودة.

هذا هو ما يسمى بقانون الجبر العلي (وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة)، فلا يمكننا أن نقول إن الإله هو العلة الأولى للعالم وأن العلة كانت موجودةً ولم يكن المعلول موجودًا ثم قرر الإله فجأةً أن يخلق الكون لأن الخلق معناه أن تتسبب في وجود شيء، فالخلق معناه العلية فلا معنى لأن يقال: العلة موجودةٌ والعالم غير موجود.
طبعًا لم أسمع جواب المدعو أبي مريم عن هذا الأمر لأني تركت المنتدى.

المهم أنه لا حاجة لسماع جوابه فقد أنكر المتكلمون قانون الجبر العلي لأنهم ظنوا أن هذا يجعل الإله مجبرًا، إذ لابد أن يصدر المعلول عن العلة وهي الإله بالجبر وقد أجابوا على ذلك بأن الإرادة هي شرطٌ أساسيٌّ من شروط تحقق العلة التامة. يعني لابد أن يكون الإله مُريدًا حتى تصبح العلة تامةً فيتحقق معلولها.



كونتن سميث

ومثل هؤلاء يجيب عليهم كونتن سميث Quentin Smith أستاذ الفلسفة في جامعة ميشيغان الغربية في مقالٍ له بعنوان: «العلية والاستحالة المنطقية للعلة الإلهية» Causation And The Logical Impossibility Of A Divine Cause, Philosophical Topics, Volume 21, Number 1, Spring 1996, pp. 169-191 ، وهذا أيضا ذكرتُه في المناظرة، فكما قلنا سابقًا عندنا علةٌ وعندنا شرط علة، فكون الجسم في حركةٍ هو شرطٌ كافٍ لكون الجسم يشغل حيزًا من الفراغ، ولكن كون الجسم متحركًا ليس علةً لكون الجسم يشغل حيزًا من الفراغ، ومقياسٌ للحرارة يقيس درجة حرارة 50 درجةً مئويةً هو شرطٌ كافٍ لكون درجة الحرارة في الغرفة هي 50 درجة مئويةً، ولكن هذا القياس ليس العلة في كون درجة الحرارة في الغرفة بهذا المقدار، الهواء هو شرطٌ كافٍ لوجود الإنسان ولكن الهواء ليس علة وجود الإنسان. ففي كل قضيةٍ مما سبق عندنا حدثٌ أو حالةٌ مثل (س) تكون شرطًا كافيًا لحدثٍ آخر أو حالةٍ أخرى مثل (ص) ولكن يكون دائمًا (س) ليست علةً لـ (ص)، فما يكون علةً لشيءٍ ما لا يكون شرطًا كافيًا له. فيكون عندنا مما سبق: إذا كانت (س) هي شرطٌ كافٍ لـ (ص) فإن (س) ليست علةً لـ(ص). وإرادة الإله لخلق الكون أو قُل الانفجار العظيم هي شرطٌ كافٍ لحدوث الكون أو الانفجار العظيم! لأنه من غير المنطقي في ظل فرض صحة فكرة الإله أن نقول إن الإله أراد خلق الكون أو الانفجار العظيم، والانفجار العظيم أو الكون لم يحدث لذا فإن إرادة الإله ليست العلة في حدوث الكون أو الانفجار العظيم لأن الشيء لا يمكن أن يكون علةً وشرط علةٍ في نفس الوقت. فإن قيل إن الإله هو العلة لحدوث الكون فإن إرادته ليست شرطًا كافيًا لحدوث الكون وهذا تناقضٌ لأن إرادة الإله تتحقق دومًا.



Enki

الإلحاد جـ4:
مقالات فلسفية (1)

الدليل الثاني: لزوم السنخية.



في البداية يجب أن أذكر أن العديد من الفلاسفة العرب قالوا إنه لابد من سنخيةٍ بين العلة والمعلول، إذ لابد أن توجد في العلة خصوصيةٌ تكون منشأً لوجود معلولها دون غيره، إذ بدون هذه الخصوصية لا يُعقل أن تكون العلة منشأً لصدور خصوص معلولها دون غيره من المعاليل، فالخصوصية التي في النار تكون منشأً لصدور الحرارة منها دون البرودة، فلو لم تشترط الخصوصية في العلة لأمكن أن يصدر كل شيءٍ عن كل شيء، فتصدر البرودة من النار والحرارة من الثلج ويكون كل شيءٍ علةً لكل شيءٍ ومعلولًا لكل شيءٍ أيضًا. وهذا مخالفٌ للبداهة والوجدان كما أنه يخالف التلازم بين العلة ومعلولها وكونه يستحيل أن ينفك عنها. ملخص القول إنه لابد من خصوصيةٍ معينةٍ في العلة تكون منشأً لوجود المعلول وهذه الجملة الذهبية هي المحور لهذه الحُجة، فنحن نرى أن كوننا متعدد الخواص وهو ما يُدرك بالبديهة ولا يحتاج فيه إلى إثباتٍ ولما كان كل ما هو موجودٌ على الاختلاف في خواصه معلولٌ بالإله الخالق وجب أن يكون في العلة خصوصياتٌ متعددةٌ متكثرةٌ ومختلفةٌ بعدد خصوصيات المعلول وما به الاتفاق غير ما به الاختلاف فيلزم أن تكون ذاته مُجزأةً إلى أجزاء مختلفةٍ متعددة. وهذا ممتنعٌ لأنه يلزم منه أن يكون مركبًا والمركب محتاجٌ والحاجة دليل الإمكان. فالإله لابد أن يكون بسيطًا من كل الجهات ولا يمكن أن يكون مركبًا لأن كل مركبٍ حادثٌ ولا يمكن أن يكون هناك جهة حدوثٍ في الواجب. فالواحد لا يصدر عنه إلا واحد. وهذا هو رأي الفلاسفة في الحقيقة فالإله لا يصدر عنه إلا واحد، وهُم بهذا يخالفون رأي الأشعرية القائل بأن الإله يتدخل مباشرةً بإحداث العالم ورأي المتكلمين المجوزين لصدور الكثير عن الواحد. ملخص القول إن الفلاسفة عندهم إثباتاتٌ بأن العالم ما هو إلا فعلٌ واحدٌ صادرٌ عن فاعلٍ واحدٍ ونحن هنا لا نناقش آراء الفلسفة الإلهية بل نناقش آراء سفسطائيةً عامية... إلخ. ما هو جواب أبي مريم؟ إليكم الجواب:

كلامٌ ركيكٌ جدًا للحديث عن علاقة المناسبة بين العلة ومعلولها لا يصدر إلا عن ملحدٍ عربي (أنترنتي) سطحي يخوض فيما ليس له به علمٌ، ولن نطيل في نقده توفيرًا للوقت لكن لنرد على إيف بالطريقة المناسبة. يعني لو فرضنا أن إيف صنع (صندويش) حلاوة بالقشطة فإيف مصابٌ بالفصام، لماذا لأن ذاته يجب أن تكون ذاتين، ذاتٌ هي علةٌ في الحلاوة وذاتٌ أخرى علةٌ في القشطة، فإن قيل وكيف اجتمعت الذاتان، فالجواب أن ذلك راجعٌ إلى الصندويش وهذه هي الكعكة الذهبية التي نثبت بها أن إيف مصابٌ بالشيزوفرينيا. هذا كلامٌ فارغٌ لا يقول به إلا متنطعٌ مخرف، فالتنوع هنا ليس في الذات فالذات الواحدة قد يصدر عنها أكثر من فعلٍ بحسب اختلاف صفاتها وليس بحسب تكثرها في ذاتها، فالله تعالى له من صفات الأفعال وصفات الذات ما لا يحصيه الإنسان وأعظم بكثيرٍ مما يمكن أن نشاهده في هذا الكون الرائع الذي يدل على بعض تلك الصفات. تصوروا ما يجب علي أن أتحمله من شخصياتٍ مريضة!!! ورأيه هذا هو رأي المتكلمين الذين يرون أن الفاعل الواحد قد تصدر منه أفعالٌ متكثرةٌ ويحتجون بالإنسان على ذلك ولكن الإنسان شيءٌ



Enki

الإلحاد جـ4:
مقالات فلسفية (1)

والإله شيءٌ آخر، الإنسان مركبٌ ومتبعضٌ ومتجزئٌ والإله لا يمكن أن يكون إلا بسيطًا. ولا مانع من ذكر جوابي عليه: هل تفهم من الحجة السابقة أن هناك ذاتين أم أن الذات متبعضة؟؟؟ يا للعجب يتهمنا بالركاكة وهو لا يفهم شيئًا من الكلام! أنت يا أبا مريم كم ذاتٌ عندك؟ أليست واحدةً؟ وذاتك متجزئةٌ متبعضةٌ إلى أبعاضٍ وكل بعضٍ له خصوصيةٌ معينةٌ تجعله علةٌ لأثرٍ ما، فالأذن عندك لها خصوصيةٌ تجعلها منشأً لأثر السمع وهكذا باقي الحواس والأجهزة، فهل هذا معناه أن لك 100 ذات؟ بل ذاتٌ واحدةٌ متبعضة. ولكن دائمًا عندما تتحدث عن الإله يجيبوك بمقارنةٍ مع البشر!! وما دخل هذا بذاك؟ ذات الإنسان متجزئةٌ متبعضةٌ ومركبةٌ وأي طفلٍ يعرف هذه الحقيقة، فأي اعتراضٍ هذا القائم على تمثيلٍ مع الإنسان؟ الفلاسفة لا يرون أن الإله له صفاتٌ متكثرةٌ بل يرون أن صفاته هي عين ذاته وأن كل صفةٍ هي عين الأخرى وإلا فقد صار مركبًا، وهنا أذكر أن هناك صفات ذاتٍ وصفات فعلٍ فليس كل صفةٍ تُنسب للإله هي صفة ذات!!! مثل الرزاق الخالق وما شابه فهذه صفات فعلٍ وليست صفات ذاتٍ والبحث هنا لا علاقة له بهذا الموضوع.

فهو هنا يرى أن الإله له صفاتٌ مختلفةٌ ومتكثرة!!! تخيل معي إذن كيف يكون إلهًا؟ فما به الاختلاف غير ما به الاتفاق ولازمه التجزء، ولازم التجزء الحاجة إلى الأجزاء ولازم الحاجة هي الإمكان!!! ولا يمكن أن يكون هناك جهة إمكانٍ في الواجب. كلام مسخرةٍ وضحكٍ على الذقون، أفهذا إله هذا؟ وهل هذا رأيٌ يستحق الجدل بل هل يستحق ردًا، من يتسفسط بمثل هذا الهراء ويتهم غيره بالغباء، والغباء هو أن ترى مثل هكذا شيئًا كإله. مساكين هؤلاء ومسكينٌ حقًا من يؤمن بهذا ويرى أنه على حق!





اشترك الآن

YouTube

في قناتنا على اليوتيوب

https://www.youtube.com/c/ahmedzayedchannel

قرابة 10 مليون مشاهدة و70 ألف مشترك

أحمد سعد زايد

قناة أحمد سعد زايد على اليوتيوب هي قناة معنية بالتنوير الفكري والثقافي وهي محاولة للتفكير الموضوعي العقلاني معًا.

وتجدون فيها العديد من السلاسل ومنها:

- **ألف باء فلسفة لتبسيط المعرفة الفلسفية**
- **تاريخ الحضارة العربية الاسلامية**
- **سلسلة تعريفية برموز فكرية عربية وغربية كالمعري والرازي وأرسطو وماركس وراسل**
- **سلسلة بتحليل خلافات الصحابة وقتالهم**
- **سلسة تطور تاريخ الإيديولوجيات السياسية والفلسفات**

وغير ذلك كثير من محاضرات ومقابلات لرموز فكرية فالقناة بها أكثر من 700 محاضرة، وهي جهد طويل ومتواضع من العمل الثقافي ومحاولة نشر الوعي والعقلانية والعلمية قدر المستطاع للمتحدثين بالعربية.

للتواصل معنا على صفحة القناة على الفيسبوك:
https://www.facebook.com/aszayedtv

صفحة أحمد سعد زايد الشخصية:
https://www.facebook.com/ahmedsaadzayed

لدعم القناة: https://www.patreon.com/ahmedzayed

https://www.paypal.me/ahmedsaadzayed/100

تاريخ الصراعات الفقهية في المذهب السنّي جـ 2

نعرج الآن على أبرز المسائل الخلافية التي ساهمت في تأجيج التعصب الفقهي فيما بين المدارس الفقهية السنية، **أولها مسألة الجهر بالبسملة في الصلاة**، اختلف فيها الفقهاء، وتضاربت حولها الروايات، فمنهم من قال بالجهر بها في الصلاة، ومنهم من قال بالسرّ بها في الصلاة ، فأحدث ذلك تعصبًا مذهبيًا بين السنيين



Mohammed Waleed



تاريخ الصراعات الفقهية في المذهب السنّي ج2

Mohammed Waleed



من ذلك أن جماعةً من الحنابلة ببغداد أحدثوا فتنةً في المجتمع سنة 323هجرية، عندما اعترضوا على كل ما يرونه مخالفًا للشرع حسب مذهبهم، كاعتراضهم على من يجهر بالبسملة في الصلاة، الأمر استدعى تدخل الشرطة ضدهم، فأمرتْ بألّا يُصلي حنبليٌ بالناس إلا إذا جهر بالبسملة في صلاتي الصبح والعشاء، فلم يرتدع الحنابلة واستمروا في عنفهم ومشاغباتهم تجاه الشافعية، ولم يُوقفوا ذلك إلا بعدما أصدر الخليفة الراضي بالله (322 - 329 هـ) توقيعًا عنيفًا زجرهم فيه، وهددهم بالقتل والتنكيل، والتشريد وحرق البيوت[1].

في سنة 447 هجرية حدثت فتنةٌ بين الحنابلة والشافعية الأشاعرة ببغداد، كان من أسبابها جهر الشافعية بالبسملة في الصلاة، فانقسمت العامة بين مؤيدٍ ومخالفٍ لهم، ثم انحازت كل طائفةٍ إلى الطرف الذي مالت إليه، ولم تفلح مساعي ديوان الخليفة في التوفيق بين الفريقين وبقي الخلاف قائمًا، ثم توجه الحنابلة إلى أحد مساجد الشافعية، ونهوا إمامه عن الجهر بالبسملة، فأخرج مصحفًا وقال لهم: «أزيلوها من المصحف حتى لا أتلوها»، ثم تطور النزاع إلى الاقتتال، فتقوّى جانب الحنابلة وتقهقر جانب الشافعية الأشاعرة، حتى أُلزموا البيوت، و لم يقدروا على حضور صلاة الجمعة ولا الجماعات، خوفًا من الحنابلة[2].

المسألة الثانية – التي أثارت التعصب- هي قراءة دعاء القنوت في صلاة الصبح، وهي أيضًا اختلف فيها الفقهاء، فقال المالكية والشافعية إنها سُنة، وقال الحنابلة والحنفية أنها ليست سُنةً، فأحدث ذلك تعصبًا مذهبيًا بين السنيين، وكان من أسباب فتنة 447 هجرية بين الحنابلة والأشاعرة التي سبق ذكرها. كما أن هذا الخلاف هو الذي جعل ابن الجوزي يتهم الخطيب البغدادي بالتعصب والتعمد في استخدام الأحاديث الضعيفة في مسألة دعاء القنوت، تأييدًا لمذهبه الشافعي في هذه المسألة[3].

والمسألة الفقهية الثالثة –التي أثارت التعصب- هي مسألة رفع اليدين عند الركوع والرفع منه في الصلاة، فقال كثيرٌ من الفقهاء بمشروعيته، وقال الحنفية وغيرهم إنه مُبطل للصلاة[4]. أولها ما رواه القاضي أبو بكرٍ بن العربي (ت 543 هـ)

1- ابن كثير، البداية، ج11، ص182.

2- ابن الجوزي، المنتظم، ج8، ص163.

3- ابن الجوزي، التحقيق في أحاديث الخلاف، ج1، ص462.

4- سيد سابق، فقه السنّة، ج1، ص108.



تاريخ الصراعات الفقهية في المذهب السنّي ج2

Mohammed Waleed



فيما حدّث لشيخه أبي بكرٍ الطرطوشي الفهري المالكي(ت 520 هـ) عندما رآه بعض متعصبة المالكية يرفع يديه عند الركوع والرفع منه، فقال: «ولقد كان شيخنا أبو بكرٍ الفهري يرفع يديه في الركوع وعند الرفع منه وهو مذهب مالكٍ والشافعي ويفعله الشيعة فحضر عندي يومًا في محرس ابن الشواء بالثغر موضع تدريسي، ثم صلّى الظهر ودخل المسجد من المحرس المذكور فتقدم إلى الصف وأنا في مؤخره قاعدًا على طاقات البحر أتنسم الريح من شدة الحرّ ومعي في صفٍّ واحدٍ أبو ثمنة رئيس البحر وقائده مع نفرٍ من أصحابه ينتظر الصلاة ويتطلع على مراكب تخت الميناء، فلما رفع الشيخ يديه في الركوع وفي رفع الرأس منه قال أبو ثمنة وأصحابه: ألا ترون إلى هذا المشرقي كيف دخل مسجدنا، فقوموا إليه فاقتلوه وارموا به إلى البحر فلا يراكم أحد. فطار قلبي من بين جوانحي رجاءً، سبحان الله هذا الطرطوشي فقيه الوقت فقالوا لي ولم يرفع يديه فقلت كذلك كان النبي ﷺ يفعل، وهذا مذهب مالكٍ في رواية أهل المدينة عنه، وجعلت أسكّنهم وأسكّتهم حتى فرغ من صلاته وقمت معه إلى المسكن من المحرس ورأى تغير وجهي فأنكره وسألني فأعلمته فضحك وقال ومن أين لي أن أُقتل على سنّة؟ فقلت له ولا يحل لك هذا فإنك بين قومٍ إن قمت بها قاموا عليك وربما ذهب دمك فقال دع هذا الكلام وخذ في غيره»[5].

والمثال الثاني مفاده أن القاضي الحنفي أمير كاتب بن عمر الأكفاني (ت 758 هـ)، صنّف كتابًا تناول فيه مسألة رفع اليدين عند الركوع والرفع منه، ادّعى فيه بطلان صلاة من يفعل ذلك. وعندما رأى أحد الأمراء يصلي ويرفع يديه عند الركوع والرفع منه، قال له: «إن صلاتك باطلةٌ في مذهب أبي حنيفة»[6].

والمسألة الرابعة هي مسألة اقتداء الشافعية والحنفية بعضهم ببعض في الصلاة، وهي مسألةٌ اختلف فيها فقهاء الطائفتين بين مُجيزٍ ومانعٍ لها، فأحدثت تعصبًا غريبًا مذمومًا بين الفريقين. فالحنفية أفتى كثيرٌ من فقهائهم – كابن الهمام - ببطلان صلاة الحنفي خلف إمامٍ شافعي، وقال بعضهم: «اقتداء الحنفي بشافعي غير جائز»، لأن رفع اليدين- في الصلاة- عند الركوع والرفع منه مُفسدٌ للصلاة. وقيّد بعضهم الجواز بألّا يكون الشافعي متعصبًا، ولا شاكًا في إيمانه، ويحتاط في موضع الخلاف[7].

5- القرطبي، تفسير القرطبي، ج19، ص281.

6- ابن حجر، الدرر الكامنة، ص494.

7- محمد السيواسي، شرح فتح القدير، ج1، ص436.



تاريخ الصراعات الفقهية في المذهب السنّي جـ2

Mohammed Waleed

وأما الشافعية، فهُم أيضًا اختلف فقهاؤهم في حكم اقتداء الشافعي بالحنفي في الصلاة، فقالوا: إذا توضأ حنفيٌ واقتدى به شافعي و«الحنفي لا يعتقد وجوب نية الوضوء والشافعي يعتقدها»، فإن في ذلك أوجه، أولُها «قول الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، لا يصح اقتداؤه، نوى أو لم ينوِ، لأنه إن نوى فلا يراها واجبةً، فهي كالمعدومة، فلا تصح طهارته». والثاني «وهو قول القفال: يصح وأن لم ينوِ، لأن كل واحدٍ مؤاخذٌ بموجب اعتقاده، والاختلاف في الفروع رحمة». والثالث «هو قول الشيخ أبي حامد الإسفراييني: إن نوى صحّ وإلا فلا». والرابع ذكره النووي، ومفاده أنه «يصح الاقتداء بالحنفي ونحوه، إلا أن يتحقق إخلاله بما نشترطه ونوجبه، وهذه الأوجه جاريةٌ في صلاة الشافعي خلف حنفي وغيره»[8].

ونقل الفقيه المعاصر عمر سليمان الأشقر عن الشيخ النووي إنه قال: «لو مسّ حنفيٌ امرأةً، أو ترك الطمأنينة أو غيرها، صحّ اقتداء الشافعي به عند (الفقال) -أحد علماء الشافعية-، وخالفه الجمهور-أي جمهور الشافعية-، وهو الصحيح»[9].

بطبيعة الحال، فإن أي تعصبٍ لا محالة سوف يقود بالنهاية إلى حدوث فتنٍ ودماءٍ ومجازر، وهذا ما أدى اليه التعصب الفقهي في النهاية.

وأول هذه الفتن ما حدث سنَة 393هجرية بين الشافعية والحنفية ببغداد، سببها أن شيخ الشافعية أبا حامدٍ الإسفراييني (ت 406 هـ) استطاع أن يُؤثر في الخليفة العباسي القادر بالله، ويُقنعه بتحويل القضاء من الحنفية إلى الشافعية، فلما فعل ذلك احتج الحنفية ودخلوا في مصادماتٍ مع الشافعية. وهذه الفتنة عثرتُ عليها عند المقريزي، ولم يذكر تفاصيلها ولا مآلها؛ لكن المعروف أن القضاء بقي بأيدي الحنفية ببغداد، مما يعني أن الخليفة قد تراجع عن موقفه وأعاد القضاء للحنفية[10].



و**الفتنة الثانية حدثت بمدينة مرو** ببلاد خُراسان بين الشافعية والحنفية، عندما غيّر الفقيه منصورٌ بن محمدٍ السمعاني

8- النووي، المجموع، ج1، ص257.

9- تاريخ الفقه الاسلامي، ص169.

10- المقريزي، كتاب المواعظ والاعتبار، جـ 2، ص333.



تاريخ الصراعات الفقهية في المذهب السنّي ج2

Mohammed Waleed

المروزي(ت 489 هـ) مذهبه، فقد كان حنفيًا مدة ثلاثين سنةً، ثم تحوّل إلى المذهب الشافعي، وأعلن ذلك بدار الإمارة بمدينة مرو بحضور أئمة الحنفية والشافعية، فاضطرب البلد لذلك، وهاجت الفتنة بين الشافعية والحنفية، ودخلوا في قتالٍ شديد، وعمّت الفتنة المنطقة كلها، حتى كادت تملأ ما بين خُراسان والعراق، لكن السمعاني ظل ثابتًا على موقفه ولم يتراجع عنه، لكنه اضطر إلى الخروج من مدينة مرو، والانتقال إلى مدينة طوس، ثُم إلى نيسابور، ثم عاد إلى مرو بعد سكون الفتنة[11].

و**الفتنة الثالثة حدثت بين الحنابلة والشافعية ببغداد سنة 573 هجرية**، وذلك أنه عندما تُوفي خطيب جامع المنصور محمدٌ بن عبد الله الشافعي سنة 537 هجرية، ومنع الحنابلة من دفنه بمقبرة الإمام أحمد بن حنبل، لأنه شافعيٌ وليس حنبليًا، حدثت فتنةٌ بين الطائفتين تدخّل على إثرها الخليفة العباسي المقتفي (530 – 555 هـ) وأوقفها، وأفشل محاولة الحنابلة منع دفن المتوفى بمقبرتهم، وأمر بدفنه فيها، فتمّ ذلك[12].

وكان الحنابلة يُخلّون بأعمالهم بالأمن ويهرجون في بغداد، ويستظهرون بالعميان على الشافعية، الذين كانوا يأوون إلى المساجد، فإذا مرّ بهم شافعي المذهب أغروا به العميان فيضربونه[13].

والفتنة الرابعة حدثت بأصفهان – ببلاد فارس - بين فقهاء أصحاب المذاهب سنة 560 هجرية، كان في مقدمتهم عبد اللطيف الخُجنّدي الشافعي، مع مخالفيه من المذاهب الأخرى، فحدثت بينهم فتنةٌ كبيرةٌ بسبب التعصب للمذاهب، فخرج المتعصبون إلى القتال لمدة 8 أيام، فكثُرت بينهم الشرور والخُطوب، وقُتل منهم خلقٌ كثير، وأُحرقت وخُرّبت منازل ومرافق كثيرة، وبعد ثلاثة أيام افترقوا على أقبح صورة[14].



11- أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، ج1، ص240.

12- سِبْط بن الجوزي، مرآة الزمان، ج1، ص182.

13- ابن الأثير ج8 ص 229.

14- ابن الأثير،الكامل، ج9،ص478.



تاريخ الصراعات الفقهية في المذهب السنّي ج2

Mohammed Waleed

و**الفتنة الخامسة هي أيضًا حدثت بأصفهان بين الشافعية والحنفية في سنة 582 هجرية**، وذلك أنه لمّا مات الملك العادل البهلوان محمدٌ بن أيدلكز سنة 582 هجرية، كثُرت الفتن بين الشافعية والحنفية بسبب التعصب المذهبي، فكان على رأس الحنفية قاضي البلد-لم يُذكر- وعلى رأس الشافعية ابن الخُجنّدي، فحدث بين الطائفتين من القتل، والنهب، والدمار، ما يجلّ عن الوصف[15].

و**الفتنة السادسة هي أيضًا حدثت بين الشافعية والحنفية بمدينة مرو**، زمن الوزير الخوارزمي مسعودٍ بن عليٍ المُتوفى سنة 596 هجرية، وذلك أن هذا الوزير كان متعصبًا للشافعية، فبنى لهم جامعًا بمرو مشرفًا على جامعٍ للحنفية، فتعصبوا-أي الحنفية- وأحرقوا الجامع الجديد –الذي بناه الوزير مسعود- فاندلعت فتنةٌ عنيفةٌ مدمرةٌ بين الطائفتين، كادت «بها الجماجم تطير عن الغلاصم»، فلما توقفت أغرمهم –أي الحنفية- السلطان خُوارزم شاه الحنفي (ت 596 هـ) أموالًا مقدار ما صُرف في بناء المسجد الذي أحرقوه[16].

وقد ذكر الرحالة ياقوت الحموي (ت 626 هـ) أن مدينة أصفهان في زمانه عمها الخراب بسبب كثرة الفتن والتعصب بين الشافعية والحنفية، فكانت الحروب بينهما متصلةً، فكلما «ظهرت طائفةٌ نهبت الأخرى، وأحرقتها، وخرّبتها، لا يأخذها في ذلك إلَّا ولا ذمةً»[17].

ونفس الأمر حكاه عن مدينة الري ببلاد فارس، فذكر-أي ياقوت الحموي- أن هذه المدينة كان أكثرها خرابًا في زمانه، بسبب التعصب للمذاهب، فكانت الحروب بين الشافعية والحنفية قائمةً، انتهت بانتصار الشافعية، ولم يبق من الحنفية إلا من يُخفي مذهبه[18].

ويُروى أنّه في سنة 326هـ حصل في مصر قتالٌ بين أتباع المذهب الشافعي والمذهب المالكي والمذهب الحنفي في المسجد الجامع العتيق، وقد وصل أمر هذا القتال إلى الإخشيد الذي كان واليها في ذلك الحين، فتدخل لفضّ النزاع، ولم يتمكن من ذلك إلاّ بعد إرسال فرقةٍ من الجنود طردت الفقهاء من المسجد، ثُمّ أمر بإغلاقه، وألاّ يُفتح إلاّ في أوقات الصلاة، وقد سمح للفقهاء بعد ذلك بالتدريس في المسجد بعد شفاعات[19].

15- ابن الأثير، الكامل، ج10، ص141.

16- ابن كثير، البداية والنهاية، ج13، ص23.

17- معجم البلدان، ج1، ص209.

18- معجم البلدان، ج3،ص117.

19- الاجتهاد في الفقه الإسلامي، للدكتور محمد الدسوقي، ص123، ط. القاهرة.



تاريخ الصراعات الفقهية في المذهب السنّي جـ2

Mohammed Waleed

إن كمية الأحقاد والكراهية نتيجةً لهذا التعصب الفقهي قد أوصل الوضع لدرجة أن يتحالف بعض الشافعية مع المغول نكايةً بالحنفية!! (عجز التتار عن فتح أصفهان أيام جنكيز خان سنة 633 هـ حتى اختلف أهلها وهم طائفتان، حنفيةٌ وشافعية، وبينهم حروبٌ متصلةٌ وعصبيةٌ ظاهرة. فخرج قومٌ من أصحاب الشافعية إلى من يجاورهم ويتاخمهم من ممالك التتار فقالوا لهم:

«أقصدوا البلد حتى نسلمه إليكم. فجاءت جيوش التتار وحاصرت أصفهان وفتح الشافعية أبواب البلد على عهدٍ بينهم وبين التتار أن يقتلوا الحنفية ويعفوا عن الشافعية. فلما دخلوا البلد بدؤوا بالشافعية فقتلوهم قتلًا ذريعًا ثم قتلوا الحنفية ثم سائر الناس»[20].



صلاح الدين الأيوبي

وقد كان للسلطات والحكومات المتعاقبة دورٌ كبيرٌ في تأجيج تلك الفتن وتغذيتها، فإن كان الحاكم يتبنى فكرًا أو عقيدةً أو مذهبًا لنيل بعض المكاسب السياسية، نجد أن ذلك الفكر أو المذهب ينتشر وتكون له سطوةٌ وهيمنةٌ على بقية الفرق الأخرى، فيستعمل شتّى الوسائل المشروعة وغير المشروعة في توسيع رقعة التمذهب من قِبل عامة الناس.

ومن هؤلاء الملوك والسلاطين المتعصبين الذين كان لهم دورٌ في تأجيج الفتن الفقهية، والمساهمة بنفس الوقت في نشر هذه المذاهب وتقويتها، فمنهم الملك محمودٌ بن سبكتكين (ت 421 هـ)، كان حنفيًا ثم تحوّل إلى المذهب الشافعي، فأحدث بذلك تعصبًا بين الحنفية والشافعية. كما أنه كان في الأصول على مذهب أهل الحديث محبًّا لأهله ومنتصرًا له، سيرًا على طريقة الخليفة العباسي القادر بالله في انتصاره للسنّة وقمعه لمخالفيها، ففي سنة 409 هجرية لُعنت الرافضة والقرامطة، والمشبّهة والمعتزلة، والجهمية على المنابر وهدّدهم بالقتل[21].

وثانيهم السلطان صلاح الدين الأيوبي (ت 589 هـ)، فقد كان شافعي الفروع أشعري الأصول، وانتصر لهذين المذهبين انتصارًا كبيرًا علانيةً وتعصب لهما على حساب مذاهب الطوائف الأخرى، فأعطى القضاء للشافعية في دولته، ومكّن للأشعرية في مملكته، وعلى نهجه سار أولاده من بعده في التمكين للأشعرية التي حرص على تربيتهم عليها[22].

20- هادي العلوي، المستطرف الجديد، ص102.

21- الذهبي، السير، ج15، ص135.

22- المقريزي، الخطط، جـ 2، ص343، 358.



تاريخ الصراعات الفقهية في المذهب السنّي جـ2

Mohammed Waleed

والثالث هو السلطان العزيز بن صلاح الدين الأيوبي (ت 595 هـ)، كان على طريقة والده في الانتصار للشافعية والأشعرية، ولمّا سمع بما حدث من خلافٍ بين جماعةٍ من الأشاعرة والحافظ عبد الغني الحنبلي المقدسي (ت 600 هـ) في مسألة صفات الله تعالى، قال إنه إذا رجع من سفرته هذه -خرج للصيد- فإنه سيُخرج الحنابلة ومن قال بمقالتهم، من مصر والشام، لكن الموت لم يُمهله ليعود إلى القاهرة، فقد قتله فرسه عندما رماه ووقع عليه وخسف صدره[23].

والرابع هو الملك قطب الدين محمدٌ بن الملك صاحب سنجار الزنكي (ت بعد: 594 هـ)، كان حنفيًا شديد التعصب على الشافعية كثير الذم لهم، فمن تعصّبه عليهم أنه بنى مدرسةً للحنفية بمدينة سنجار واشترط على أن يكون النظر فيها للحنفية من أولاده دون الحنفية منهم، وأن يكون بواب المدرسة وفراشها على المذهب الحنفي[24].

والملك الخامس هو شرف الدين عيسى بن العادل الأيوبي (ت 624 هـ)، كان فقيهًا أديبًا شديد التعصب للمذهب الحنفي، ولم يكن في بني أيوب حنفيٌ قبله سواه، وقد تبعه أبناؤه في تبنيهم للمذهب الحنفي[25].

وآخرهم ملك مصر والشام الظاهر سيف الدين ططر المملوكي (ت 824 هـ)، كان شديد التعصب لمذهب أبي حنيفة النعمان، حتى أنه كان يريد ألّا يدع أحدًا من فقهاء المذاهب الأخرى إلا فقهاء الحنفية[26].

وأما الوزراء المتعصبون لمذاهبهم، فمنهم الوزير السلجوقي نظام الملك (ت 485 هـ)، كان كثير التعصب للشافعية، ومكّن لهم في دولته. وقد اتهمه بعض الحنفية بأنه كان يولّي الحنفية القضاء، ويُسند المدارس للشافعية لكي يتفرغون لطلب العلم والاشتغال به فيكثر فقهاؤهم؛ وينشغل الحنفية بالقضاء فيقل اشتغالهم بالفقه فيتعطلون[27].

وأيضًا الوزير الخوارزمي مسعودٌ بن علي (ت 596 هـ)، كان شافعيًا متعصبًا، بنى للشافعية المدارس، وأنشأ لهم جامعًا بمدينة مرو بناه مقابلًا لجامع الحنفية، فتعصب عليه الحنفية وأحرقوه، فحدثت فتنةٌ كبيرةٌ بين الطائفتين[28].

وكان مرجان (ت 560 هـ) خادم الخليفة العباسي أبي المُظفّر المستنجد (555 – 566 هـ) شافعيًا شديد التعصب لمذهبه، ومتعصبًا على الحنابلة شديد الكره لهم، ويُعادي الوزير الحنبلي عون الدين بن هبيرة والمؤرخ ابن الجوزي معاداةً

23- الذهبي، السير، جـ 29، ص292.

24- ابن خلكان، وفيات الأعيان، جـ 2، ص331.

25- ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج7، ص202.

26- الشوكاني، البدر الطالع، ج1، ص302.

27- ابن جرادة، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج5، ص2494.

28- السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج7، ص297.



تاريخ الصراعات الفقهية في المذهب السنّي ج2

Mohammed Waleed

شديدةً، وكان يقول لابن الجوزي: «مقصودي قلع مذهبكم، وقطع ذِكركم»، فلما مات ابن هبيرة سنة 560 هجرية، نزع مرجان مقام الحنابلة من الحرم المكي تعصبًا عليهم، من دون إذنٍ من الخليفة العباسي المستنجد. ثم ضيّق على ابن الجوزي حتى خافه، وسعى به إلى الخليفة ليُوقع به، حتى قال ابن الجوزي إنه التجأ إلى الله تعالى يدعوا عليه ليُذهب عنه شره، فمات -أي مرجان- بعد مدةٍ قصيرة، ففرح-أي ابن الجوزي- بذلك فرحًا شديدًا[29].

في حين كان الأمير المملوكي يلبغا بن عبد الله الخاصكي الناصري (ت 768 هـ) شديد التعصب للحنفية حتى أنه «كان يُعطي لمن يتمذهب لأبي حنيفة العطاء الجزيل، ورتب لهم الجامكيات -العطاءات- الزائدة، فتحوّل جمعٌ من الشافعية لأجل الدنيا حنفيةً»[30].

وكذلك كان نفس الحال مع القاضي الحنفي محمدٍ بن موسى البلاساغوني التركي (ت 506 هـ)، فإنه عندما كان قاضيًا على دمشق استغل نفوذه في الدولة وأخذ محراب الشافعية بالجامع الأموي وأعطاه للحنفية، وجعل الإمامة لهم، فثار عليه العوام فلم يلتفت إليهم، وبقي المحراب بأيدي الحنفية إلى أن مَلك السلطان صلاح الدين دمشق، فنزعه منهم وأعاده للشافعية سنة 570 هجرية[31].



هذا الانقسام والتعصب الفقهي انسحب على المساجد السنية في البلاد الإسلامية، فقد كانت مساجد دمشق مقسمةً بين الطوائف السنية، فمعظم مساجدها -داخل السور- كانت للشافعية، ثم للحنفية، ثم للمالكية، ثم للحنابلة؛ وكانت معظم مساجد الصالحية-خارج سور دمشق- للحنابلة، والباقي للشافعية والحنفية، وكان هذا الوضع سائدًا بدمشق زمن الفقيه يوسف بن عبد الهادي الحنبلي المُتوفى سنة 909 هجرية[32].

ونفس الظاهرة كانت بمدينة مرو الشاهجان -ببلاد خُراسان-، فوُجد بها مسجدان يفصلهما سور، واحدٌ للشافعية والآخر

29- ابن الجوزي، المنتظم، ج10، ص213.

30- ابن حجر، الدرر الكامنة، ج6، ص209.

31- صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، ج5، ص87.

32- يوسف بن عبد الهادي، ثمار المقاصد في ذكر المساجد، ص145، 159.



تاريخ الصراعات الفقهية في المذهب السنّي ج2

Mohammed Waleed

للحنفية. وكذلك الحال بمدينتي بغداد وحرّان، فقد وُجدت بهما مساجدُ طائفيةٌ تابعةٌ لطوائف السنّة[33].



والأغرب من ذلك أنه **وُجدت محاريبُ متعددةٌ داخل المسجد الواحد حسب الطوائف المذهبية**، فتُصلي كل جماعةٍ في محرابها، ولا تصلي في المحاريب الأخرى؛ ففي الحرم المكي كانت فيه خمسة مقامات- محاريب- للصلاة حسب الطوائف المكونة للمجتمع المكي، وهي: الشافعية، والحنفية، والمالكية، والحنبلية، والشيعة، فكان لكلٍ منها مقامها الذي تصلي فيه، وفي صلاة المغرب كانت كل الطوائف تصلي في وقتٍ واحدٍ نظرًا لضيق الوقت، فيحدث تشويشٌ وخلطٌ في الركوع والسجود والتسليم، وقد كانت هذه الظاهرة موجودةً بالحرم المكي في القرن السادس الهجري وما بعده[34].

والمسجد الأقصى هو أيضًا كان مقسّمًا بين الطوائف السنية الأربعة، فكان لكلٍ منها محرابها الذي تصلي فيه، وتعقد فيه حلقاتها العلمية. ونفس الظاهرة كانت بمسجد مدينة الخليل، فقد كان مقسّمًا على الطوائف السنية، ما عدا الحنابلة الذين لم يكن لهم فيه إمام[35].

وكذلك الجامع الأموي بدمشق، فقد كانت بداخله أربعة محاريب حسب الطوائف السنية الأربعة، لكلٍ منها محرابها تصلي فيه، وتعقد فيه أيضًا حلقاتها العلمية. وهذه المحاريب ما تزال موجودةً بالجامع الأموي إلى يومنا هذا، كشواهد تاريخية، لكنها معطلة، إلا واحدًا منها يصلي فيه كل الناس[36].

هذا التقسيم لم يكن حكرًا فقط على المساجد، بل انسحب أيضًا على المدن الإسلامية، بحيث **تكونت أحياءُ وكانتوناتُ لمذاهبَ فقهيةٍ معينة**، ففي مدينة بغداد، كان معظم الشيعة يسكنون جانبها الغربي عامةً وحي الكرخ خاصة، وكان معظم أهل السنة يسكنون جانبها الشرقي، بمحلة باب الأزج، وسوق الثلاثاء، والحربية. وكان كثيرٌ من الحنابلة يسكنون

33- ابن الجوزي، المنتظم، ج9، ص176.

34- ابن جبير، رحلة ابن جبير، ص71.

35- أبو اليمن مجير الدين، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، جـ 2، ص32.

36- النعيمي، الدارس، جـ 2، ص279.



تاريخ الصراعات الفقهية في المذهب السنّي ج2

Mohammed Waleed

باب البصرة بالجانب الغربي من بغداد، قبالة حي الكرخ[37].

والنموذج الثاني يتمثل في مدينة دمشق، فسكن غالبية الحنابلة حي الصالحية شمال المدينة خارج سورها. وكان غالبية الشافعية والحنفية والمالكية يسكنون داخل مدينة دمشق[38].

أمّا مدينة الري-ببلاد فارس- فقد كانت مقسمةً إلى ثلاث محلاتٍ حسب الطوائف المذهبية المكونة لها، واحدةٌ للحنفية، والثانية للشيعة، والثالثة للشافعية، فخُرِّبت الأولى والثانية زمن الرحالة ياقوت الحموي المتوفى سنة 626 هجرية، بسبب الفتن المذهبية المدمرة بين تلك الطوائف، ولم تبق إلا محلة الشافعية، التي سيخربها المغول في طريقهم إلى بغداد[39].

كل هذه الأحاديث والأحداث التي تناولتها أعلاه، يتم تجاهلها تمامًا من قبل شيوخ الإسلام حاليًا، ويقومون بنقل الأحداث والقصص المضيئة فقط من التاريخ الإسلامي، بل إنهم يستسهلون الكذب من أجل إيهام الناس بأن المذهب السني كان طوال تاريخه واحدًا موحدًا، في حين أن الحقيقة تقول غير ذلك تمامًا، فالمذهب السني كغيره من المذاهب اعترته صراعاتٌ عقائديةٌ وفقهيةٌ دموية، ونعاصر اليوم استمرارية الصراع العقائدي بين الأشاعرة والحنابلة، لكن الصراع الفقهي لم يكتب له الاستمرار، وهذا من حسن حظنا بالتأكيد، فنحن لسنا بحاجةٍ لصراعٍ آخر من هذه الصراعات الإسلامية التي نعايشها اليوم وتنكد على حياتنا.



صلاة الجماعة لمشايخ وأئمة السنة والشيعة المشاركين في مؤتمر «الوحدة الإسلامية» بطهران 2015، وهم يؤدون صلاتين منفصلتين، واحدةً للشيعة وأخرى للسنة بنفس التوقيت.

ما أريد أن أركّز عليه في نهاية المقال، هو أن الصراعات الدينية من الممكن لها أن تنتهي وألّا تستمر، مثل ما جرى مع الصراع الفقهي السني، فرغم كل هذا التعصب والتكفير والقتل والدماء انتهى واندثر، وهذا ما نتمنى حدوثه أيضًا مع بقية الصراعات الإسلامية وعلى رأسها الصراع السني الشيعي، وألّا نكون ألعوبةً تتحرك بيد الشيوخ، عندما يصورون لنا الصراعات على أنها

37- ابن الجوزي، المنتظم، ج7، ص387، ج8، ص78.

38- معجم البلدان، ج3، ص390.

39- معجم البلدان، ج3، ص117.



تاريخ الصراعات الفقهية في المذهب السنّي ج2

Mohammed Waleed

مسألة بقاءٍ أو فناء، إمّا نحن أو هم، أو أنه صراعٌ تاريخيٌّ لن تُكتبَ نهايته إلا بانتصار أحد الطرفين، في حين أن نهايته تكون عندما نتوقف عن إطاعة الشيوخ مثل الأنعام.

لم أجد أفضل من هذه الأبيات الشعرية للزمخشري لتكون خاتمةً لهذا المقال، والتي تصف باختصارٍ جميلٍ أجواء الصراع الفقهي في ذلك الزمن الإسلامي الذي يتم تصويره الآن بأنه الزمن الذهبي للإسلام، حيث قال[40]:

إذا سألوا عن مذهبي لم أبح به ... وأكتمه، كتمانه لي أسلم
فإن حنفيًا قلت قالوا بأنني ... أبيح الطلا وهو الشراب المحرم
وإن مالكيًا قلت قالوا بأنني ... أبيح لهم أكل الكلاب وهم هم
وإن شافعيًا قلت قالوا بأنني ... أبيح نكاح البنت والبنت محرم
وإن حنبليًا قلت قالوا بأنني ... ثقيلٌ حلولٌ بغيضٌ مجسّم
وإن قلت من أهل الحديث وحزبه ... يقولون تيسٌ ليس يدري ويفهم

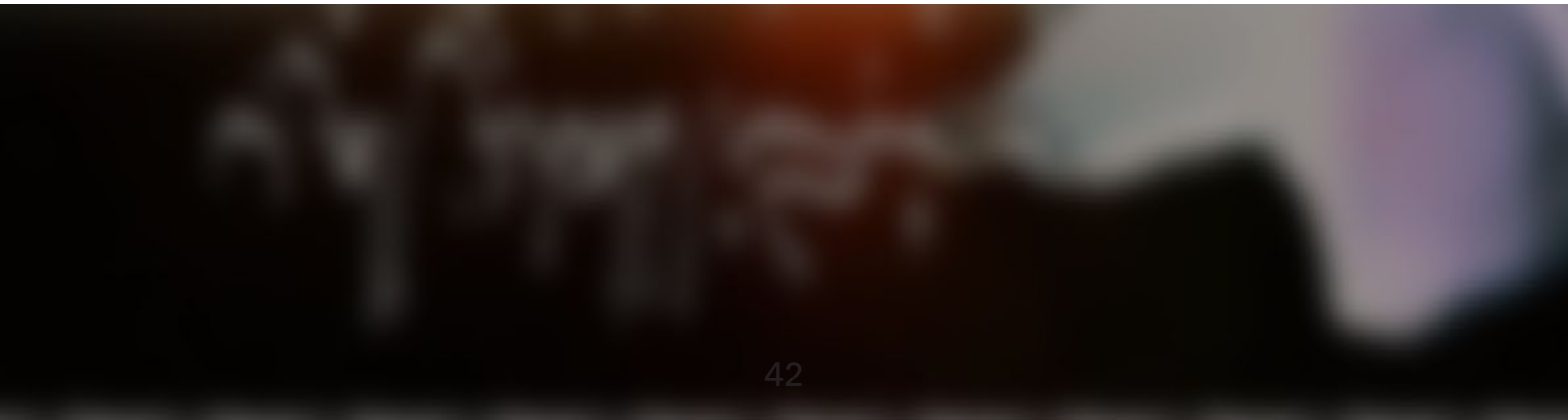
40- الكشاف للزمخشري ج 2 ص 498.

من نحن؟
نحن مجموعه من مسلمين سابقين ومسلمين بدرجات متفاوته من التدين.
ماذا نريد؟
نريد أن نجد الحقيقة، مهما كانت، و أن نحارب من أجل حقنا في اتباعها،
نريد أن نخلق مكانا آمنًا للناس ليتبادلوا فيه الأفكار التي تعلمنا ألا نتحدث عنها،
نريد أن نساند بعضنا ونساعد بعضنا على مواجهة أسئلة الأهل والمجتمع، وتكوين إجابات لها،
نريد أن نعطي اللادينيين (سواء ملحدين، ربوبيين أو غيرهم) في البلاد الإسلامية صوتًا لأنهم سيقتلون إذا علت أصواتهم.

muslimish | مسلمش
www.muslimish.com

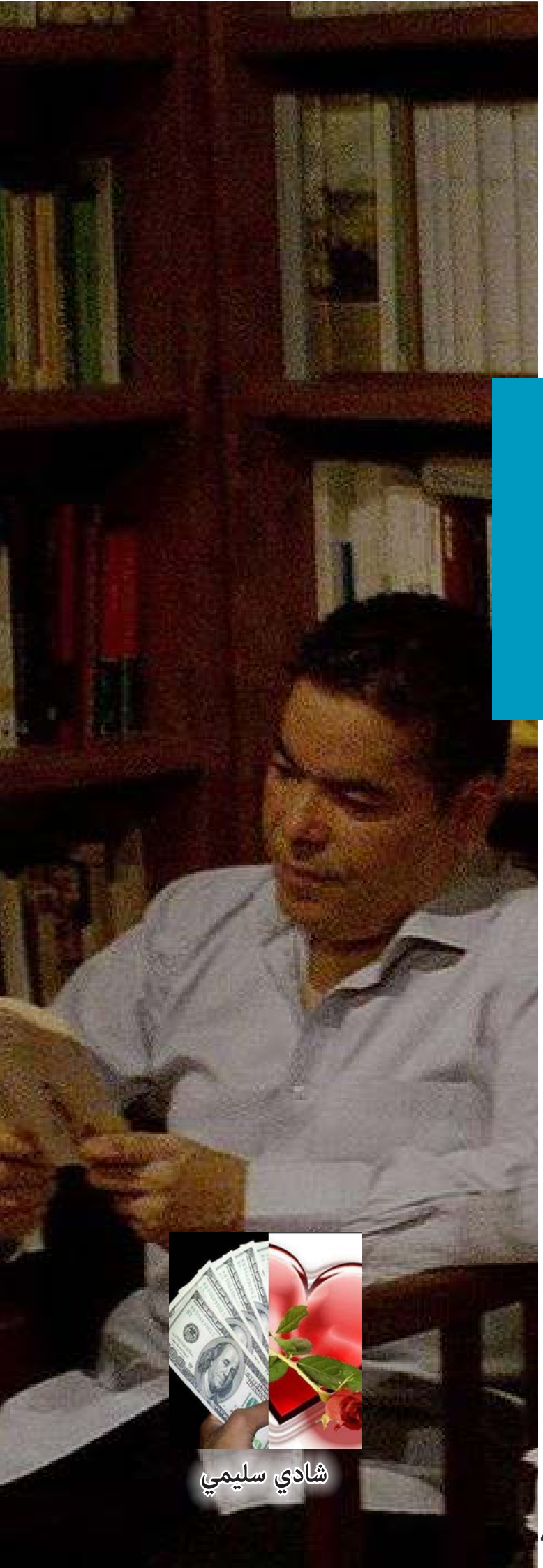


https://www.facebook.com/groups/arbangroup/



صفحة ثابتة
نقدم فيها قراءة
لأحد الكتب
القيمة

قراءة في كتاب



كتاب
«تحقيق ما للإلحاد من مقولة»
للكاتب محمد المزوغي

الجزء الأول

كما عودناكم بين الفينة والأخرى، نُرفق لكم في هذا الإصدار الجزء الأول من تلخيص كتاب «ما للإلحاد من مقولة» للكاتب الليبي الأصل محمد المزوغي والذي تحدث فيه عن الإلحاد في أربعة فصول، لخّصنا اثنين منها في هذا الإصدار، والجزء الثاني (الفصلين الثالث والرابع) سيأتي في الإصدار التالي من هذه المجلة، وقبل أن يبدأ الكاتب في



تحقيق ما للإلحاد من مقولة

محمد المزوغي



جزئه الأول والمعنون بأفكارٍ مسبقةٍ عن الإلحاد، يبدأ كلامه في المقدمة التي ليست بالقصيرة، بالإعلان بشكلٍ واضحٍ وصريحٍ أنه منحازٌ للإلحاد باعتدادٍ وصدق، والتركيز على مسألة وجود الله، فهو خلال كتابه القادم كله يُنظِّر للإلحاد ويقول بأنه هو الأكثر عقلانيةً وفضيلةً وإنسانيةً والأكثر تحررًا وتنويرًا. ويحذر من تنامي الفكر الديني والتيارات الدينية المعادية للعقل والتنوير، ويستخدم في حديثه وصف الوهابية العالمية الصهيونية، ويرمز بذلك إلى الجهة المسؤولة عن الاجتياح الديني للعالم العربي منذ نصف قرنٍ وحتى الآن!

وبالتالي فإن التصدي للدين في العمق يقوم على أساس القضاء على أساسه وهو وجود الله، فإذا نُسفت فكرة وجود الله نُسفت الحركة الدينية من الجذور. ويستمر الكاتب في مقدمته بالمقارنة بين فلاسفةٍ شدّدوا على وجود الإله ونفوا القدرة على إثبات عدم وجوده، وبين فلاسفةٍ قدّموا الكثير من التضحيات في سبيل إثبات وجهة نظرهم بعدم الإيمان بوجود أي إله. كان بعض الفلاسفة القدماء أمثال سقراط وبروديكوس وغيرهم من الماديين. ومن خلال حديثه السابق يسعى الكاتب للتدليل على وجود فكرة الإلحاد منذ العصور القديمة وليست فكرةً جديدةً مستحدثةً.

وبهذا يبدأ الكاتب فصله الأول بالحديث عن سردٍ تاريخيٍّ لمذاهب وجِهات محاربة الإلحاد وتخوينه وتخفيض منزلته من الإنسانية قدر الإمكان، فالبعض يُخوِّن الملحدين والبعض يصفهم بالحيوانات وغير ذلك من مظاهر المحاربة المعروفة، وبالتالي فالكاتب في هذا الجزء وكما ذكرنا سابقًا يدلل على قِدم الإلحاد ومعارضته ويُرجعهما إلى العصور القديمة. أما بحسب رأي باسكال فإن من ينكر وجود الله أو يتشكك في وجوده لهوَ شقيٌّ وسخيفٌ وتعيسٌ بدون الله، وعلى الإنسان ألّا يبحث في الطبيعة ويسبر غورها فهي ذات مبادئٍ أسرارها أقصى من أن يدركها الإنسان، ولذلك فإن خروج الإنسان من مأزقه الوجودي هو باللجوء إلى الله فقط.

وبعد ذلك يطرح الكاتب سؤالًا عن سبب وجود الإلحاد والملحدين منذ القدم، وأجاب على ذلك بنفسه، بأن المتدينين نفسهم هم السبب في ذلك، وهذا لأنهم لم يكونوا قادرين على تحديد ماهية الله، فاختلفوا في وصفه وتحديد طبيعته مما أضعف موقف المتدينين مثل الفِرق المسلمة والمسيحية، مما أدى بالبعض أن أنكروا وجود الله أصلًا، ويذكر أيضًا



تحقيق ما للإلحاد من مقولة

محمد المزوغي

مواقف بعض العلماء والفلاسفة في موضوع وجود الله وطبيعته وصفاته. ويجزم الكاتب بأن أحد الأسباب الأخرى التي تدعو إلى الإلحاد وعدم الإيمان بوجود الله، هو القصص الأسطورية الأقرب من حيث رواياتها إلى الخرافات، والمنافية للمنطق والعقل، بل وأحيانًا منافيةً لمكارم الأخلاق وتدعو إلى الرذيلة، فيتساءل الكاتب، هل الله الذي خلق كل هذا الكون بمليارات مجراته ونجومه تركه كله وتفرغ لما يحدث في بعض القرى الصغيرة هنا وهناك وبعث البعض بمعجزاتٍ ليصدقهم الآخرين، أم أنها مجرد خرافاتٍ وأساطير مختلقةٍ في أزمانٍ مختلفة، بل حتى أن أبناء الدين الواحد يختلفون في رواية قصص أنبيائهم، فمثلًا تختلف الفِرق المسيحية في قصة خلق عيسى وولادته ومعجزاته ومواقيت الأحداث التي حصلت معه. وأيضًا لِما تحتويه الكتب الدينية من تحريضٍ على العنف، وما تتركه في نفوس أتباعها من دعوةٍ للتعصب والعنف والصراع ذي الأثر الكبير في تدمير المجتمعات وانتشار القتل والبغضاء والتطرف.



أما في الجزء التالي فيتكلم المزوغي عن الخطيئة الأصلية للإنسان كما عرّفتها معظم الأديان، وهي معصية آدم لربه والتي كانت سبب نزوله من جنة النعيم إلى أرض الشقاء، فيوضّح الكاتب الكم الهائل من التناقضات والمفارقات التي تشوب القصة والتي تدلل على عجز الأساطير عن رسم صورةٍ صحيحةٍ عن قصص الأديان، ولو عدنا إلى عنوان هذا الفصل من الكتاب فسنفهم ما الذي يقصده الكاتب بهذا الجزء من كتابه، وهو أن يقدّم سببًا آخر للإلحاد بكائنٍ وهميٍّ لن ولم يتم إثبات وجوده حتى يومنا هذا، ألا وهو تحقير هذا الإله من خلال الأساطير والقصص الدينية للإنسان وتقليل منزلته والاستخفاف بعقله. وفي موضوع التفكر في ذات الإله، فقد امتد الصراع عبر التاريخ القديم إلى يومنا هذا بين اللاهوتيين والفلاسفة، فقد تصارع وتناقض وتضارب اللاهوتيون بين بعضهم -قبل صراعهم مع الفلاسفة- في تحديد طبيعة آلهتهم كلٌ حسب حدود عقله وتصوراته وأحيانًا أهوائه. معيارهم في ذلك أساطير أسلافهم وفرقهم وجلود حيواناتهم، ثم يأتي الصراع الأكبر... صراعهم مع الفلاسفة، والذي كان صراعًا تاريخيًا فيه الكر دائمًا من الفلاسفة بلا أي موقف قوةٍ من اللاهوتيين؛ ففي النهاية، طبيعة إلهٍ مناسبٍ لهذا العالم بكل ما فيه لا يمكن لأحدٍ تصورها حتى، ولا إثبات وجوده بالتالي.



تحقيق ما للإلحاد من مقولة

محمد المزوغي

ثم يتكلم المزوغي عن موضوعين أولهما حديث المتدينين عن علاقة الفطرة بالإيمان بالله، وادعائهم بأن الإيمان بالله يأتي بالفطرة الإنسانية، والشذوذ عنها هو الإلحاد والكفر، ويورد في نقض ذلك العديد من الأمثلة النظرية والعملية والفلسفية، ويستخدم كذلك الدلالات المنطقية لإثبات أن الفطرة الإنسانية ليست دائمًا صحيحةً. وثاني الموضوعين وهو مرتبطٌ بالأول، موضوع وحدة الإله وتعدد الآلهة، فقد اختلف المتدينون من جميع الأديان المختلفة حول وجود آلهةٍ متعددةٍ أو إلهٍ واحدٍ فقط، وقد استخدم الباحث هذا الموضوع كردٍ أخيرٍ على موضوع الاستدلال على وجود الله بالفطرة الإنسانية، فالأوْلى بالفطرة التي تدلل على وجوده أن تدلل أيضًا على وحدانيته أو تعدده، ولكنها تفشل في ذلك كله. وللاستيضاح أكثر يمكن للقراء الأعزاء مطالعة هذا الجزء من الكتاب ودراسته.

وهنا نواجه أفكارًا عن الإله وماهيته وكنهه لا نسمع بها كثيرًا في النقاشات الدائرة بين الملحدين والمتدينين، أفكارٌ لافتةٌ للنظر يستخدمها المتدينون لإثبات وجود الله، في حين أنها أصلًا استُخدمت ومنذ القدم لنفي إدراك الإنسان لذات الله وماهيته، مثل ما نشاهده عند الاطّلاع على آراء الرازي وكتاباته وتفكيره، نعم فالإله (غير المحدود) لا يمكن إدراكه بالعقل (المحدود). أما ما يتطلبه الإيمان الصرف فهو الانتحار العقلي. أي التخلي تمامًا عن العقل وإذلاله تحت السلطة الإلهية، فالإنسان بين خيارين، إما اتّباع طريق الإيمان بكل ما تحمله من تناقضاتٍ عقليةٍ ومنطقيةٍ وبالتالي التخلي عن العقل، أو اتّباع طريق العقل، وبالتالي الإنكار والشك في وجود الله وطبيعته. فالإلحاد وكما نعرف لم ولن يستطيع أي أحدٍ إنكار وجوده أو التقليل من شأن الملحدين أو القول بأن عددهم ضئيلٌ أو غير ذي بال، فقد وُجد عبر التاريخ منذ اليونايين والرومانيين ومرورًا بالعصور الإسلامية الزاهرة ثم الإمبراطورية العثمانية وحتى يومنا هذا.

وفي الجزء الأخير من هذا الفصل من الكتاب، يتكلم محمدٌ عن الموضوع الأكثر تداولًا في نقاشات الأيديولوجيا، ألا وهو الأخلاق ومصادرها وعلاقتها بالدين، فما الذي يجبر الملحد والمؤمن على الالتزام بالأخلاق الحميدة والبعد عن الرذيلة؟ ما الذي يحدد ما هي الفضيلة وما هي الرذيلة؟ وما الفرق بين نظرة المؤمن للأخلاق، ونظرة الملحد أو اللاديني لها؟ كل هذا نطالعه في هذا الجزء من الكتاب، وبتركيزٍ عالٍ وذهنٍ متفتحٍ وقدرةٍ عاليةٍ على الاستيعاب فلغة الكتاب عمومًا ليست بسيطةً البتة.

ثم يأتي الكاتب على الفصل الثاني من الكتاب، والذي يتحدث فيه عن فساد الأديان، فيضرب ضربةً أولى قويةً في النبوة ويفندها، ويعمل على مناقشتها عقليًا ومنطقيًا وما وراء العقل، ويبين بكل الحالات فساد الأنبياء وكذبهم، ويستعين بذلك بآراء المتكلمين والعلماء والفلاسفة مثل الرازي. ويضرب ضربته الثانية القوية في خاصرة النبوة، ألا وهي المعجزات، ويهاجم المعجزات وتاريخها وطرق الإخبار عنها ويشكك فيها، بما أنه لا دليل على حدوثها، ومجرد حدوثها هو خروجٌ

تحقيق ما للإلحاد من مقولة

محمد المزوغي



عن العقل الإنساني الذي لا يحتاج الإنسان لأكثر منه لعيش دنياه، أما العبادات فهي أسفه من ذلك ولا داعي لوجودها وتأديتها، ويطعن كذلك في شرائع الأنبياء وطرقهم في دعوة الناس لاتّباعهم والالتزام بتعاليمهم التي تشكل خطرًا كبيرًا على التعايش السلمي وتوجب الحروب بين بني البشر ولا تحقق شيئًا عمليًا ولا نظريًا في حياة الناس، ويدلل على كذبهم وعجزهم وعدم تواصلهم مع أي خالق. وقد استمر الباحث بالاستعانة بآراء معارضي ونقّاد الأديان في العصور المختلفة والتي أوردوها في كتبهم وذكر منهم ابن سينا وكتابه الأضحوية.



انتصار يشوع على الأموريين بريشة نيكولا پوسان 1625

علينا ألّا ننسى أيها القراء الأعزاء أن الهدف الأساسي لهذا الكتاب هو تقديم تبريرٍ حقيقيٍ ومنطقيٍ وعقلانيٍ للإلحاد، فالإلحاد له أسبابٌ كثيرةٌ ولا يُشترط تحققها كلها في نفس الإنسان لكي يلحد، وفي هذا الجزء من الكتاب، الجزء الثاني من الفصل الثاني، يقدّم لنا الكاتب سببًا رئيسيًا وقويًا آخر من أسباب الإلحاد وإنكار وجود الإله الإبراهيمي على الأقل، وهذا السبب هو محتويات الكتب المقدسة نفسها، ويأخذ الكاتب هنا العهد القديم ليناقشه، والعهد القديم هو كتاب اليهود (التوراة)، ومع أنه كتابٌ قديمٌ جدًا وصار من التاريخ، إلا أن النسخ الموجودة منه حتى يومنا هذا مليئةٌ بالأحداث الدموية التي أمر بها إله هذا الكتاب، فالكتاب مليءٌ بالدم، ويصف جرائم ومذابح ومجازر قام بها أنبياء الله على الأرض بأمرٍ منه، وبالتالي لا يمكن لأي إنسانٍ عاقلٍ وفي قلبه بعضٌ من الإنسانية أن يؤمن بأن تلك التعاليم الدموية هي من إلهٍ هدفه هداية الإنسان وتحقيق السلام بين بني البشر. ويحتوي هذا الجزء على الحشو الكثير بالنسبة للاديني الذي يحب أن يقرأ هذا الكتاب، أما بالنسبة للمتدينين وخصوصًا اليهود والنصارى فهو كلامٌ يحتوي الكثير من الأمثلة الدالة على ضعف ووهن الادعاء بأن هذا الكلام هو كلام خالق الكون.

أما الجزء التالي من هذا الفصل والمعنون بوثنية الأديان التوحيدية، فيعرض العجيب والغريب الذي تقوم عليه الأديان من صبغ الصفات البشرية المحضة والناقصة والعاجزة مثل امتلاكه مشاعر الكره والغضب والندم، ومِثل عدم معرفته بالمستقبل، ودمويته وحُبه للقتل وغيرها من هذه الصفات الكثيرة، ويتساءل عن السبب الذي يجعلنا نُسلّم لهكذا إلهٍ صفاتٍ تدل على لا عدله ولا كماله ولا قوّته المطلقة، كيف لنا أن نفعل سوى الإلحاد بهكذا آلهةٍ تكشفها كتب الأديان نفسها؟ أليس من الأفضل إنكار وجود إلهٍ على الإيمان به ووصفه بصفاتٍ بشريةٍ تدل على ضعفه وعدم كماله؟ وبالتالي يدعونا الكاتب لا لفعل شيءٍ سوى قراءة كتب الأديان نفسها لنكتشف خرافة هذه الأديان وبشاعتها وبشريتها، ولنمتلك



تحقيق ما للإلحاد من مقولة

محمد المزوغي

تبريرًا آخر منطقيًا وواقعيًا وعقلانيًا على الإلحاد. والمزيد من التناقضات والتخبطات التي لا تقل حجمًا وفضيحةً عمّا تكلم عنه الباحث من قبل في كتب اليهود والمسيحيين (باختلاف فِرَقهم). نرى في القرآن كذلك وحشيةً صادرةً عن الله. فكثيرٌ من القرآن جاء ضد العقل ومخالفًا له. وبالتالي فإن القرآن في أزمةٍ حقيقيةٍ لا يدركها إلا كل صاحب عقلٍ وتفكير، ولذلك نحن أيضًا بحاجةٍ للتركيز عند قراءة هذا الكتاب لأنه يشتمل على أفكارٍ وحججٍ تدل على تخبط القرآن وتناقضه تحتاج إلى إعمال العقل والتركيز في فهمها. وكما اجتهدت من قبل فرق المسيحيين في لَيّ أعناق اللغات وتجاوز القواعد المنطقية والعقل والواقع، جاهدت كذلك فرق المسلمين المختلفة في لي عنق اللغة العربية لإخراج العبارات والآيات القرآنية من معناها المباشر، وكل هذا من أجل الدفاع عن الاتهامات اللصيقة بالله والواردة في القرآن والأحاديث! وكمن قبلهم... لم يُوفَّقوا في غالب الأحيان.

نلاحظ من خلال سرد الكتاب أن الكاتب يسعى (كالسعي بين الصفا والمروة) بين المسيحية والإسلام، فتارةً ينتقد الإسلام وتارةً أخرى ينتقد المسيحية، ويكشف التاريخ الدموي لكلٍّ منهما، بل وجوانب أخرى غير الجانب الدموي، مثل موقف الأديان من الأخلاق، وماذا قدمت الأديان فعلًا للأخلاق الحميدة، هل فعلًا حسنتها أم أن واقعها غير ذلك؟

إن كل مسلمٍ سابقٍ يقرأ كلام الكاتب عن تاريخ المسيحية وإيراده لآراء المفكرين (على اختلاف مواقفهم منها) يرى بسهولةٍ كيف يعيد التاريخ نفسه من المسيحية إلى الإسلام! وكأنه بإطّلاعه على ماضي المسيحية يقرأ حاضر ومستقبل الإسلام، فتاريخهما الدموي متشابه، وسيكون من حسن حظ البشرية لو كان مصير الإسلام مثل مصير المسيحية من قبله.

وكما قلنا عن وروده على كِلا الدينين، يعود الكاتب هذه المرة للحديث عن شناعات المسلمين وجرائمهم في حق الإنسانية ككل. ويوضح لنا عواقب استخدام العقل في مجتمعات الإسلام، فالقتل سمة الإسلام، والدم يعطيه لونه، ولا يبالغ الفقهاء والوعاظ في التحريض على القتل في كتبهم، فكل شيءٍ في كتبهم استمدوه من القرآن ومن أحاديث محمدٍ ولم يأتوا بشيءٍ من مخيلتهم ولم يفتروا على الدين، فالإسلام فاق المسيحية واليهودية وباقي الأديان الأخرى الكثيرة في دمويته، وقد لا يسلم من القتل حتى المسلمين أنفسهم ويا للعجب! فإباحة القتل في الإسلام من أسهل المجالات لِما في القرآن والأحاديث



كتاب في قراءة



تحقيق ما للإلحاد من مقولة

محمد المزوغي

من نصوصٍ كثيرةٍ جدًا تدعو للقتل، ورسالة الكاتب في هذا هي بيان التضاد بين العقل والإسلام، فمن أراد الإسلام اجتنب العقل، ومن أعمل عقله فليتوقع قتله! أما عن المجازر التي قام بها المسلمون في المسيحيين فكثيرةٌ ولا تُعدّ ولا تحصى، وقد خصص المزوغي جزءًا من كتابه للحديث عن موقف الإسلام من المسيحيين، وتعاملْ المسلمين معهم خلال فترات حكمهم (حكم المسلمين للمسيحيين)، ففي تاريخهم الفظائع التي تثير الرعب في النفوس، وتُصوّر لنا الذل والهوان اللذان حلا على المسيحيين في تلك الأزمان.



إعدامٌ لمجموعةٍ من الأرمن على يد الدولة العثمانية في اسطنبول 1915

بقراءتك للجزء الأخير من الفصل الثاني من هذا الكتاب، تتساءل في نفسك... هل فعلًا الأخلاق نسبية؟ أم أنها مرتبطةٌ بالخير والشر؟ ومن يجزِم بأن الخير والشر نسبيّان؟ ألا ندرك بعقلنا المجرد فعلًا ما هو خيرٌ وما هو شر؟ يتكلم الكاتب في هذا السياق بسبب انتقاده للأديان وخصوصًا التوحيدية منها، وآثارها على البشرية وما حققته من وحشية. ويأمل الكاتب نفس ما نأمل نحن ونفس ما أمّل من قبلنا كابن المقفع وغيره، فكلنا نأمل أن تنتهي الأديان التوحيدية لما فيها من آثارٍ تدميريةٍ على الإنسانية، ولما فيها من تعاليم دمويةٍ تحثّ على الحروب والقتل والدم والخراب، كالنار في الهشيم لا يقدر على كبح ضررها أحد، بل كاللعنة طويلة الأمد التي حقًا سوف تتلاشى في النهاية، في هذا الكلام وما يليه، يحقق المزوغي مقولة الإلحاد الذي بالتأكيد يُعتبر خيارًا أفضل من هكذا أديان، يترفع الإله عنها لو كان موجودًا فعلًا.



نترككم مع الجزء الأول من تلخيص الكتاب، وتستطيعون قراءة الجزء الثاني من تلخيص الكتاب في الإصدار القادم من مجلة الملحدين العرب.

http://www.ahewar.org

الحوار المتمدن

الموقع الرئيسي لمؤسسة الحوار المتمدن
يسارية , علمانية , ديمقراطية
" من أجل مجتمع مدني علماني ديمقراطي
حديث يضمن الحرية والعدالة الاجتماعية للجميع"

تأملاتٌ في السلطة الدينية والسلطة السياسية ومعنى العلمنة في عالم الإسلام السني



ياسين الحاج صالح

تقترح هذه المقالة فرضيةً مركبةً مفتوحةً على النقاش: ثمة سلطةٌ دينيةٌ في عالم الإسلام السني، لكنها متناثرةٌ بشدة؛ «الإصلاح الديني» الإسلامي المحتمل يتمثل في توحيدها ومركزتها ومأسستها؛ هذا يساعد مجتمعاتنا على التشكل والتوازن ويسهل عملية الدمقرطة، وهو بعدُ «لحظة» في عملية علمنةٍ لا نرى مجالًا للقفز فوقها. سنقول إن ضعف السلطة الدينية وتبعثرها، وليس قوتها أو وحدتها، هو العقبة الكؤود دون عقلنة حياتنا الاجتماعية والسياسية والدينية وترتيب العلاقة بين الديني والسياسي في بلداننا على الفصل والاستقلال، أي دون العلمنة.



تأملاتٌ في السلطة الدينية والسلطة السياسية ومعنى العلمنة في عالم الإسلام السني

ياسين الحاج صالح

ولعل من المناسب النظر إلى المقالة كتمرينٍ في التخيل الفكري الحر، لا كبحثٍ مستوفٍ لشروطه. تستمد مقاربة «حرة» كهذه شرعيتها من كسر المألوف الفكري وتغييرٍ محتملٍ لمنظور التفكير قد تسهم في إحداثه، وليس من متانتها العلمية. ولعله يتعذر في أوضاعنا الفكرية الراهنة الجمع بين تحرير التفكير وتحقيق الفرضيات المقترحة. بيد أن هذا الشرط ذاته يُلزمنا بالعودة، يومًا إلى الفرضية المطروحة هنا تحقيقًا وضبطًا أو تعديلًا، أو ربما تخليًا تامًا عنها.

التجربة الإسلامية المكوِّنة

إن من حيث المسارات التاريخية أو من حيث المآلات الراهنة، قد يرصد المتابع تقابلًا عكسيًا في علاقات الدين بالسياسة في العالمين الإسلامي الشرقي والمسيحي الغربي.



معركة كربلاء بريشة عباس الموسوي

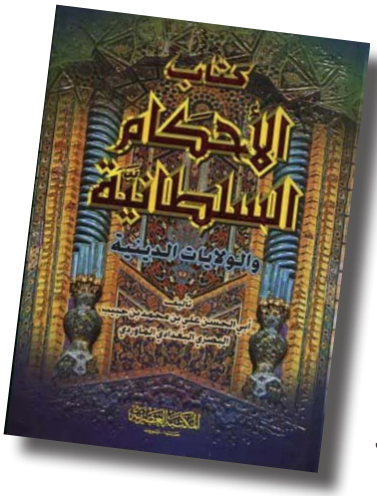
لم تكد تختتم الدعوة النبوية حتى تحول مركز ثقل الإسلام نحو السلطة التي انبنت عليه. كان محمدٌ بن عبد الله نبيًا وباني أمةٍ وقائدها. تكوّن الدين والأمة والقيادة معًا في أيامه. وقاد النبي ذاته نشاطًا خاصًا، الحرب، سيتمخض بعد عقودٍ قليلةٍ عن سلطة إمبراطوريةٍ مترامية الأبعاد تستمد شرعيتها من الرسالة التي أتى بها، دون أن يكون ثمة مؤسسةٌ خاصةٌ تكون مركزًا لسلطةٍ دينيةٍ وازنة. وليس إلا أمرًا متوقعًا أن ترفع الحرب من شأن المحاربين، وترسّخ السلطة التي تدير التوسع العسكري الإسلامي. والنجاح الباهر لهذا التوسع سيغدو «برهانًا» على صدق الرسالة، يعزز إيمان أجيال المسلمين الباكرة بها، ما سيضعف الحاجة إلى مركزٍ خاصٍ لرعاية الإيمان وتفصيل العقيدة. ويمكن القول أنه تكونت للعرب سلطةٌ إمبراطوريةٌ قبل أن تتميز لديهم دولةٌ واضحة المعالم، ودون أن تتبلور مؤسسةٌ دينية. وحين نتحدث عن الإسلام منذ انتهاء «الفتنة»، أو الحرب الأهلية الإسلامية بانتصار معاوية على علي، فإن تفكيرنا يذهب إلى «الدول» التي قامت باسمه كالدولتين الأموية والعباسية، وما قام في كنف الأخيرة أو بعدها من سلطناتٍ وإماراتٍ ودول[1]. وإذ لم تتبلور مؤسسةٌ دينيةٌ في ذلك الوقت الباكر، حين كان عالم الإسلام صلصالًا غير متشكل، فإنها لن تتبلور في أي وقتٍ بعد أن تشكل وتصلبت قسماته.

1- كان يقصد بكلمة دولةٍ في الأزمنة الإسلامية الباكرة شيئًا يقارب كلمة الدور أو النوبة. وتظل كلمة الدولة على تداول الأيام وتبدلها مسنودًا إلى الدهور أو إلى الله. انظر محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص 21. وكان مبدأ السيادة والشرعية والنظام في الثقافة العربية، ما يعادل المصطلح الأوربي State هو الدين. انظر أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، تعريب محمد كاظم سباق، الطبعة السادسة، درا القلم، الكويت، 1977. ص 116 - 120.



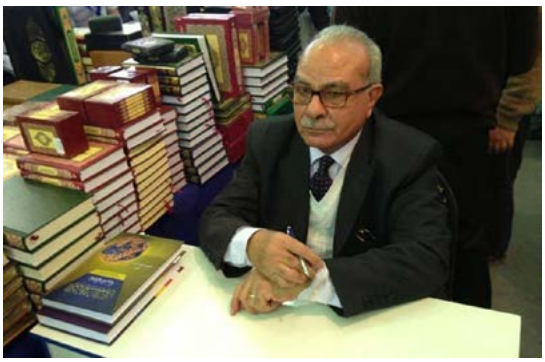
تأملاتٌ في السلطة الدينية والسلطة السياسية ومعنى العلمنة في عالم الإسلام السني

ياسين الحاج صالح



ورغم أن الإسلام لن يقتصر على كونه عقيدةً مشرَّعةً لسلطة امبراطورية، ثم لسلطاتٍ متنوعة (تشترك في أن لها الشوكة وأنها صاحبة المبادرة والكلمة العليا)، فهو قبل كل شيءٍ دين المسلمين وميثاق إيمانهم، إلا أن تحققه المبكر جدًا في سلطةٍ حائزةٍ على مجدٍ عسكريٍّ لا يُنكر، أعاق تشكل مؤسسةٍ دينيةٍ ليس في الرسالة ما يمنع تشكلها. وبالنتيجة، لن يتكون مركزٌ دينيٌّ موحد، ما أفضى إلى تعددٍ في الاجتهادات والمذاهب، تعدُّد قد يحمل على التنوع والحرية، لكنه يمكن أن يحمل على الفوضى والتناثر أيضًا؛ كما لن يحوز الدين أبدًا سلطةً عليا أو سياديةً خاصةً به. ستحرسه السلطنات والممالك القائمة باسمه دومًا. تحرسه بالمعنى الفارسي الأصلي للعبارة حسبما أوضحها محمد عابد الجابري[2]، أي تراقبه وتضبط منازعته لها السلطة أو ما قد تقوم من انتفاضاتٍ باسمه، وتحرسه بمعنى ترعاه، وهو المعنى الذي أبرزه الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» وتستعيده حركاتٌ إسلاميةٌ معاصرة[3].

نريد من هذا العرض الوجيز حد الإخلال القول إن ما يفضّل د. محمد عمارة تسميته «إسلامنا»[4] هو ثمرة التاريخ أكثر من الرسالة. التاريخ مرتبطٌ بصورةٍ وثيقةٍ بالتجربة الإسلامية المكونة كتجربةٍ اندمجت فيها الرسالة بالحرب والدولة. لكن التاريخ الإسلامي بعد وفاة النبي ليس نتاجًا محتومًا لهذه التجربة. كان يمكن أن تقوم معادلاتٌ أخرى لها. ولو قامت لولَّدت إسلامًا مختلفًا عن «إسلامنا»، دون أن يكون أقل منه جدارةً باسم «الإسلام».



محمد عمارة

الأمر خلاف ذلك بخصوص المسيحية الغربية. انقضت أكثر من ثلاثة قرونٍ قبل أن تقترن المسيحية بالدولة في عهد قسطنطين. كانت ديانة المسيح خلالها تشكلت كمؤسسةٍ قائمةٍ برأسها ترعى إيمان المؤمنين. وبعد سقوط روما على يد البرابرة في القرن الخامس الميلادي لم تقم كثيرٌ من الممالك الحائزة على سلطةٍ سياديةٍ أو تتكون مراكز سلطةٍ متماسكةٍ تنافس البابوية.

2- العقل الأخلاقي العربي، دراسةٌ تحليليةٌ نقديةٌ لنظم القيم في الثقافة العربية، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001... يقول الجابري إن العبارة التي وردت أصلًا في «عهد أردشير»، المؤسس الفعلي للأسرة الساسانية (توفي 240 ميلادية)، قصد منها رعاية الدين ومراقبته في آن، أي «مراقبة رجاله والحذر منهم»، أو بالفعل وضع الدين في الإقامة الجبرية كيلا ينقلب على الدولة. انظر ص 155 - 156، و235 - 236.

3- مثلًا، المشروع السياسي لسورية المستقبل الذي أصدره الإخوان المسلمون السوريون في مطلع عام 2005، ينفي المشروع أن تكون الدولة الإسلامية دولةً دينيةً، لكنه ينيط بها «حراسة الدين». ص29. يخطر بالبال سؤالان هنا: ألا تكفي لحراسة الدين قلوب المؤمنين به؟ وهل الدولة التي تحرس دين المؤمنين ستحرس حريات المواطنين أيضًا، بما في هذه حرية الاعتقاد التي لا معنى لها دون حرية عدم الاعتقاد وحرية تغيير الاعتقاد؟

4- الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، الطبعة الأولى، دار الشرق، القاهرة، 2003. ينسب عمارة العلمانية إلى الاستعمار، ويعزو لها هدفًا هو «احتلال عقلنا»، الذي يفترضه معطًى ثابتًا ونهائيًا لا يتغير، ويطابق «الإسلام» (ص 23). ويحصر تدبير الله ورعايته بتطبيق الشريعة كأنما هذه دستور لله، لا دستورٌ محتملٌ للمسلمين، وكأن تدبير الله ورعايته يتعطلان دون "تطبيق الشريعة" (ص 34 - 35).



تأملاتٌ في السلطة الدينية والسلطة السياسية ومعنى العلمنة في عالم الإسلام السني

ياسين الحاج صالح

لقد عاشت أوربا الغربية قرونًا تقارب ألف سنةٍ من تناثر السلطة السياسية ووحدة السلطة الدينية (الاستثناء الأبرز إمبراطورية شارلمان الكارولنجية في القرن التاسع)، تمامًا عكس العالم الإسلامي حيث التناثر من نصيب السلطة الدينية والوحدة من نصيب السلطة السياسية. وما يقال عن التناثر الإقطاعي الأوربي ونزاعات الأمراء مع المؤسسة البابوية أو تبعيتهم لها، يمكن أن يقال مثله لدينا عن تناثر السلطة الدينية الإسلامية.

سلطةٌ دينيةٌ إسلامية



رب معترضٍ ينكر وجود سلطةٍ دينيةٍ في الإسلام. لا نرى لمثل هذا الاعتراض وجهًا. إذ لا جدال في وجود مراكز شخصيةٍ أو اعتباريةٍ تمارس نفوذًا باسم الدين على سلوك أفرادٍ وجماعات، من العامة والخاصة، طوال تاريخ الإسلام. ألّا يكون المركز موحَّدًا، ألّا تكون السلطة هذه ممأسسة، ألّا تكون سياديةً كذلك، فهذا لا ينفي وجودها. والحال لقد كانت غير ممأسسة وغير سياديةٍ بالفعل كما أسلفنا.

وما قلناه عن أن «إسلامنا» المعاصر والقديم نتاج التاريخ ينطبق على المسيحية كذلك. لكن التجربة المكونة هنا مختلفة. فقد نشأت المسيحية في ظل دولةٍ قائمةٍ كما هو معلوم، دولةٌ ظلت تنظر إليها شزرًا لبعض الوقت قبل أن تعتنقها. المحافظة على الدين ورعاية جماعة المؤمنين اقتضت تشكل جهازٍ دينيٍّ قائمٍ بذاته، هو ما سيكون في النهاية كنيسة روما. الكنيسة في الغرب الكاثوليكي ليست اسم مكان عبادةٍ فقط، وإنما هي أولاً اسم سلطةٍ تنظم الحياة الدينية للمؤمنين وتقوم على سلامة عقيدتهم.

لكن هنا أيضًا ليس ثمة حتميةٌ تاريخية. تشهد على ذلك بيزنطة من جهة العالم المسيحي، والإسلام الشيعي من جهة العالم الإسلامي. فلأنه كان ثمة دولةٌ مركزيةٌ في بيزنطة طوال أكثر من ألف عامٍ بعد قسطنطين، وفي روسيا الأرثوذكسية بدءًا من تنصير روسيا في القرن العاشر حتى مطلع القرن العشرين، أخذت السلطة الدينية شكلًا أقل سياديةً وأكثر تبعيةً للدولة الزمنية القائمة بصورةٍ تذكّر بعالم الإسلام، وإن لم تماثله تمامًا. بالمقابل، ولأنه عاش مقصيًا عن السلطة، طوّر الإسلام الشيعي مرجعيةً دينيةً حائزةً على سلطةٍ ذاتية، ما يكاد يشبه فاتيكانًا إسلاميًا[5].

أيُّ الإسلامين هو الإسلام، أي المسيحيتين هي المسيحية؟ كلاهما وغيرهما. المسألة تاريخيةٌ بالكامل. والمتون العقيدية كان يمكن أن تقبل تشكيلاتٍ أخرى للسلطة والعلاقة بين السلطتين، تختلف إلى هذا الحد أو ذاك عما نعرف. الاعتقاد أن تاريخ

5- المرجعية الشيعية «تلزم أتباع المذهب إلزامًا مطلقًا بما تقرره نظرًا وعملًا»، حسب (فهمي جدعان) الذي ينسب لوجود المرجعية تلك فضلًا في تجانس وتماسك المذهب الشيعي لم يتيسر مثلهما لمذهب أهل السنة بسبب غياب المرجعية. جدعان: في الخلاص النهائي، مقالٌ في وعد الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين، الطبعة الأولى، دار الشروق، رام الله، ص 68 - 69.



تأملاتٌ في السلطة الدينية والسلطة السياسية ومعنى العلمنة في عالم الإسلام السني

ياسين الحاج صالح

الإسلام مطويٌ كبذرةٍ في القرآن أو الدعوة النبوية، وأن تاريخ المسيحية انبساطٌ لنواةٍ موجودةٍ في تعاليم المسيح لا يقرّه العقل التاريخي.

تناثر السلطة الدينية

نريد مما تقدم أن نقول إن موقع السلطة الدينية في عالم الإسلام السني من السلطة السياسية هو نظير موقع السلطة السياسية من السلطة الدينية في الغرب الكاثوليكي. وإن ترتّب على ذلك أن تديين السياسة هو المشكلة هناك فيما تسييس الدين هو المشكلة لدينا[6]. فوجود مركزٍ دينيٍّ كبيرٍ مثل البابوية وأرجحيتها على الأمراء والنبلاء الزمنيين ولّد على الدوام شرطًا ملائمًا لأن يضفي المركز ذاك على مصالحه وتفضيلاته الدنيوية طابعًا دينيًا، أو أن يسبغ القداسة على ما هي في الواقع أهواء السلطة البابوية وطموحاتها السياسية. بالعكس، كانت السلطة/ السلطات السياسة هي التي تبادر إلى توظيف الدين لإضفاء الشرعية على نفسها وتسويغ مطامحها الدنيوية لدينا. المبادرة لدينا من السلطة السياسية التي كان لها مركزٌ معلومٌ صلب القوام، فيما كانت المبادرة في أوربا الكاثوليكية للسلطة الدينية التي حازت على عنوانٍ واضحٍ وقوامٍ متماسكٍ ونفوذٍ لا يضارع. في بلادنا الإسلامية جرى ويجري التلاعب بالدين لأغراضٍ تنبع من المصالح الدنيوية. وعبارة المتاجرة بالدين الشائعة في العربية تفيد هذا المعنى، وتلقي بعض الضوء على واقع استخدام المقدس، الذي لم يحز قومًا ذاتيًا متماسكًا، لأغراض أهل الدنيا.

وإذا صح ذلك، وهو صحيحٌ فيما نرى، يترتب عليه أن إشكالية العلمنة لدينا مختلفةٌ عن إشكالية العلمنة في أوربا ومعاكسةً لها. هناك اقتضى الأمر استقلال الدولة أو حمايتها من الدين. وهو ما تحقق بعد حروبٍ وصراعاتٍ دموية وانشقاق الكنيسة ذاتها. وتُوج في النهاية بمعاهدة وستفاليا 1648 التي دشنت تحول السيادة العليا نحو الدولة، ووضعت مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية بأن قررت أن الناس على دين ملوكهم. لن تتكرس هذه التحولات، وتتمأسس، فتغدو غير قابلةٍ للانعكاس، إلا بعد ما ينوف على قرنٍ أو قرنين في بعض الحالات. لكن لا نظننا نعدو الصواب إن قلنا إن التجربة المكونة للعلمانية الأوربية تتمثل في تحجيم السلطة البابوية والحد من فرص تديين السياسة.



توقيع معاهدة ڤستفاليا في مونستر بريشة تير بورخ 1648

6- قارن مع الفصل المكرس للعلمانية في كتاب برهان غليون "نقد السياسة: الدين والدولة"، ص 288 بالخصوص. ينكر غليون وجود سلطةٍ دينيةٍ في الإسلام، ص 289، وهذا أمرٌ يفتقر إلى الإقناع فيما نرى. ثم إنه يرى التعدد المثري في غياب مرجعيةٍ دينيةٍ موحدةٍ لدينا ويغفل جانب الفوضى في ذلك. على أنه يصح اعتبار صفحات هذا المقال تفاعلًا مع الفصل المعنون "عودة التاريخ: العلمانية ونقد الدين" (ص 274- 350)، موافقةً واعتراضًا. الطبعة الأولى للكتاب صادرةٌ عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1991.



تأملاتٌ في السلطة الدينية والسلطة السياسية ومعنى العلمنة في عالم الإسلام السني

ياسين الحاج صالح

الإصلاح الديني الإسلامي.. مؤسسي!

في مجالنا السياسي الديني المعوّل عليه بالعكس، هو استقلال الدين أو حمايته من الدولة، أي الحد من تسييسه والتلاعب به. وكما كان استقلال الدولة اقتضى هناك توحيدها ومأسستها، فإننا لا نرى كيف يمكن أن يستقل الدين لدينا دون توحيد السلطات الدينية ومأسستها، أي انضباطها بقواعد مستقرة، إن من حيث نظامها الداخلي، أو من حيث علاقتها بالسلطة السياسية، أو من حيث علاقتها بجمهور المؤمنين، أو أخيرًا من حيث علاقتها بجمهورٍ مسلمٍ متفاوت مراتب الإيمان وصولًا إلى مرتبة عدم الإيمان (مما هو قائمٌ ومعلومٌ في مجتمعاتنا جميعًا). ونرى أن عمليات التوحيد والمركزة والمأسسة هي مضمون الإصلاح الديني الإسلامي المحتمل والمرغوب. ما يرتب مقاربةً مختلفةً لمسألة الإصلاح هذه، يتقدم فيها البعد المؤسسي والتنظيمي على البعد المتعلق بالمضمون، هذا الذي ينشغل بتقريب الاعتقاد الإسلامي من العصر معرفًا كعصرٍ للعلم والعقلانية. المقاربة المضمونية هذه لا تنطوي على تعسفٍ فقط، بل هي ليست مرغوبةً ولا تقدم خدمةً للإيمان والعقيدة الإسلامية، بل إنها تستتبع الدين (كمبدأٍ إيمانيٍّ مطلق) للمعرفة العلمية، وهذه بطبيعتها جزئيةٌ ومتغيرةٌ ونسبيةٌ وإلا لما استحقت اسمها. فالمقاربة هذه، إذن، وقد دشنتها شروحٌ لمحمد عبده، تعكس شعورًا بالنقص تجاه الحداثة من جهة، وتتلاعب بالدين كما تتلاعب به، من جهةٍ أخرى، السياسة الدنيوية.



على أن المقاربة المؤسسية للإصلاح، أعني اعتبار الإصلاح الإسلامي إصلاحًا لوضع الدين وأجهزته وسلطاته باتجاه التوحيد والمركزة والتنميط، أي بالفعل العقلنة تمييزًا عن مقاربة (تُعصرن) المعاني أو المضامين الدينية، لا تنفي الحاجة إلى إصلاح التفكير والفهم الديني الإسلامي. لكننا نحدس أن البعد الأخير للإصلاح بات مرهونًا بتحقيق البعد الأول، المؤسسي[7]. فمن شأن سلطةٍ دينيةٍ مكتملة الشخصية وواثقةٍ من نفسها أن تكون أجسر على اتخاذ قراراتٍ فكريةٍ وفلسفيةٍ تسهم في إعادة هيكلة الإيمان الإسلامي حول حرية الاعتقاد وأولوية الإيمان الشخصي. بل إن هذا قد يكون المدخل الأنسب لتجنب تعسفين: يخضع أولهما الإسلام للحداثة ولو لوى عنقه وشوه وجهه وأفقده اتساقه الذاتي، ويثابر ثانيهما على إنكار وجود مشكلاتٍ وتناقضاتٍ كبيرةٍ في الإسلام المعاصر تضع المسلمين المعاصرين في فصامٍ بين مرغوبين: دينهم والعصر الذي يعيشون فيه.

7- لا نضمن أية نياتٍ تحريفيةٍ أو نوعًا من الشطارة والتذاكي يحتجب وراءه ميلٌ إلى طرد الدين من الحياة العامة أو طرد العقيدة الإسلامية من حياتنا الروحية. نميل إلى الاعتقاد بالأحرى أن الإسلام يقبل صيغًا مختلفةً جدًا للعلاقة مع المجتمع والروح والسياسة، وأنه يمكن أن يكون أكثر حريةً وغنًى وقوةً إذا جرى إصلاحه مؤسسيًا واستقل عن الدولة.



تأملاتٌ في السلطة الدينية والسلطة السياسية ومعنى العلمنة في عالم الإسلام السني

ياسين الحاج صالح

والأهم أن إصلاحًا مؤسسيًا كبيرًا للإسلام المعاصر هو شرطٌ لا مفر منه من أجل العلمنة، أي فصل الدين عن الدولة، أو بالأصح ضمان استقلال الدين عن الدولة. بل إن العلمنة ستغدو مطلبًا للمؤسسة الدينية بقدر ما إن ما ستتمتع به هذه من وزنٍ ذاتيٍّ سيجعلها أحرص على استقلال مجالها ومناهجها وميدان فاعليتها. إن سلطاتٍ دينيةً مبعثرةً وغير واثقةٍ من نفسها ستشعر أن الانفصال عن الدولة تهديدٌ وجوديٌ لها. فيما من شأن قيام مؤسسةٍ دينيةٍ قويةٍ واثقةٍ من ذاتها، وتحوز ركائز ذاتيةً صلبةً، أن تبادر هي إلى الاستقلال عن الدولة والحرص على عدم الارتباط بها. وإذا كان الإسلام المعاصر لا يطالب باستقلاله ولا يعمل من أجله، فربما لأنه يخاف من حريته ويخشى ألّا يستطيع القيام بأمر نفسه.



برهان غليون

في شروطنا الراهنة ثمة حائلٌ بنيويٌّ دون العلمانية، حتى لو اقتنع جميع الإسلاميين والمسلمين بمحاسن انفصال الدين عن الدولة، أعني به تبعثر الحياة الدينية وتناثرها، أو «تعدد مراكز التعامل بالدين» بتعبير برهان غليون، وذلك إن على مستوى المعاني أو المرجعيات أو مراكز السلطة. وهذا العائق الذي لا يرى عادةً هو في تقديرنا الأكبر في وجه العلمنة. فستبقى هذه متعذرةً إن لم تتكون هيكليةٌ دينيةٌ موحدة، أي دون عقلنة التدين الإسلامي.

ومن شأن استقلال الدين أن يكون عامل توازنٍ في المجتمعات الإسلامية التي يكاد معظمها يكون مجتمعات قطبٍ واحد، قطب السلطة السياسية. وهذه تجنح نحو الاستبداد والطغيان حين لا سلطات وازنةً أخرى في المجتمع تحد من توسعها ووطأتها الباهظة. وهي فوق ذلك تحتل موقعًا مانعًا لتشكل مراكز سلطةٍ مستقلةٍ وموازنةٍ لها. فمجتمعٌ فيه مركزا سلطةٍ كبيرين هو بالتأكيد أكثر توازنًا وأوسع حريةً من مجتمع قطبٍ واحد، لا يرد مركز السلطة الوحيد فيه عن «الفرعنة» أحد. وهذا يعني أن فرص الديمقراطية بالذات تتحسن كثيرًا إذا نهضت لدينا سلطةٌ دينيةٌ مُمأسسة ومستقلة. بهذا يمكن للعلمانية أن تكون إشكاليةً تكوّن مجتمعات متوازنة أو توازنًا اجتماعيًا يصون فرص الحرية[8]. وإنما لأن مجتمعاتنا غير متوازنةٍ فإنها معرضةٌ للسقوط دومًا حين تتحرك، وهي تسقط فعلًا بسببٍ ما يختل نظام قطبها الوحيد، السلطة السياسية. تسقط، فتنفرط، فلا يبقى منها إلا التبعثر الأهلي والديني.



8- نتعرف على العلمانية كإشكالية قيام مجتمعاتٍ متوازنةً أو كـ«توزيعٍ للسلطات» عند برهان غليون، المصدر نفسه، ص 330 و331.



تأملاتٌ في السلطة الدينية والسلطة السياسية ومعنى العلمنة في عالم الإسلام السني

ياسين الحاج صالح

والحال، إن ما نحن شهودٌ له من تبعثر نقاط السلطة الدينية في المجتمعات العربية، أشبه بالإقطاعيات الأوربية، والعدد الوفير من الأمراء الدينيين الذين يشبهون بدورهم أمراء أوروبا الوسيطة، والذين يحوز كل منهم سلطةً مطلقةً، إن هذا يسوّغ وحده ضرورة مركزة السلطة الدينية ومأسستها ضمانًا للاستقرار ووحدة السلطة والتشريع في البلاد. إن حماية الدين من الدولة بات يستلزم اليوم أكثر من أي وقتٍ مضى حماية الدين من تبعثر السلطة الدينية. وإذا وضعنا في بالنا أن السلطات الدينية الإسلامية تجمع بين صفتين لا يتوقع المرء اجتماعهما عادةً، التناثر والإطلاق، تجسمت لدينا الخشية من أننا نعيش في مجتمعاتٍ مفخخة، معرضةٍ للانفجار والتمزق ما إن تضعف السلطة السياسية لسببٍ من الأسباب كما حصل في العراق إثر الاحتلال الأميركي عام 2003. إن الأمراء الدينيين يحوزون سلطةً مطلقةً، تشمل الحياة والموت، لا على أتباعهم فقط وإنما كذلك على من قد يقررون أنهم كفارٌ أو ضالون أو مبتدعة. وهم لا يتوقعون أقل من سمعٍ وطاعةٍ تامّين من جمهرة المؤمنين المفترضة. وإذ هم يجعلون من أنفسهم مصدرًا لكل قانون، يمتنعون هم أنفسهم عن الالتزام بأي قانون، بل يجدون في توحيد سلطات التشريع والتنفيذ والقضاء في أيديهم ما يحلهم من الانضباط بأية قاعدةٍ مطردة؛ هذا بينما لا يجد المرء نهجًا متسقًا لديهم لاشتقاق الأحكام الشرعية. وهذا أمرٌ مخيفٌ ونذيرٌ بتفجراتٍ وكوارث قد لا يكون ما شهدته الجزائر في تسعينات القرن الماضي وما يشهده العراق اليوم إلا تمخضاتٍ أُولى لها. وهو على أي حالٍ يعزز من شرعية المقارنة التي أجريناها بين وضعي السلطة الدينية في بلادنا اليوم والسلطة السياسية في بلاد الغرب قبل مطلع العصر الحديث. فمعلومٌ أن حروب الدين والسياسة اختلطت هناك، في القرنين السادس عشر والسابع عشر على وجه الخصوص، وتمخضت في النهاية عن قيام دول الحكم المطلق السيادة وعن تحجيم السلطة الكنسية.

الصفة المطلقة للسلطات الدينية المتناثرة هي أيضًا ما يخيف في الدعوة إلى تطبيق الشريعة. فالسؤال الذي لا يجد له المرء إجابةً مقنعةً وسط الإسلاميين بكل أصنافهم هو: ما هي الشريعة التي تضبط مطبقي الشريعة؟ ما الذي يضمن ألّا يفصّل هؤلاء حكم الشريعة على قياسهم؟ إلى من يُشتكى عليهم إن فعلوا؟ إلى من نحتكم ضد أهل الحاكمية الإلهية، وهم بشرٌ مثلنا؟ ما هي السلطة التي تنتصب أمامهم وتضمن للمجتمع شيئًا من التوازن والحرية حين تجتمع لديهم سلطة الدولة- وقد كانت دومًا جسيمةً- وسلطة الدين؟ والقول إنهم لن يتجاوزوا حدودهم، أو مطالبتهم لأنفسهم بنيل الثقة دون ضماناتٍ بشريةٍ على شكل سلطاتٍ مستقلةٍ موازنة، أمْر مخالفٌ لطبائع الأشياء، وقبل كل شيءٍ للطبيعة البشرية ذاتها. فلأن الإنسان ليس خيِّرًا بطبيعته، ولا يمكن الثقة به بناءً على عقيدته أو تاريخه أو نسبه أو وعوده، فإن الثقة السياسية لا تبنى إلا على ضوابط وتوازناتٍ صنعيةٍ بين الناس، ابتكرها العقل والتجربة[9]. ليس من حق أحد، حزبًا أو فردًا أو دينًا، أن يقول للناس: ثقوا بي! الإسلاميون من دعاة الحاكمية وتطبيق الشريعة في ذلك مثل غيرهم. إن الثقة تقتضي القدرة على حجب الثقة، أي الحرية. دون ذلك هي استسلامٌ للطغيان.

9- يقيم د. محمد عمارة تقابلًا بين العلمانية القائمة على عقل الإنسان وتجربته وبين «العلم الإلهي الكلي والمطلق والمحيط»، منتصرًا بالطبع للثاني (المصدر نفسه، ص 14). يفوته أن العلم المطلق إيمانيٌّ بالضرورة، أي مقصورٌ على المؤمنين لا يتعداهم إلى غيرهم، فيما المعرفة القائمة على العقل والتجربة نسبيةٌ بالفعل، لكنها شاملةٌ للبشر أجمعين. هذا يصح أيضًا على قواعد الحياة العملية، السياسية والأخلاقية والاقتصادية... فما هو مقررٌ دينيًا، هو أمرٌ يعني جمهرة المؤمنين وحدها، ولا يعم جمهور المواطنين جميعًا إلا ما يتولد عن خبرةٍ بشريةٍ يمكن لهم جميعًا تبينها وإعادة النظر فيها ونسخها.



تأملاتٌ في السلطة الدينية والسلطة السياسية ومعنى العلمنة في عالم الإسلام السني

ياسين الحاج صالح

وهذا يعيدنا إلى الإصلاح الديني الإسلامي في وصفه عملية مأسسة، بما تعنيه هذه من انضباط الأجهزة الدينية بقواعد عملٍ ثابتة. وهو ما يعني في الواقع دسترة الإسلام أو نشوء إسلامٍ دستوريٍ متميزٍ عن الإسلام المطلق الحالي.

طورٌ جديدٌ من التناثر!



نعود إلى القول إن الدولة المركزية تكونت في الغرب نتيجة إلحاق الهزيمة بالإمارات الإقطاعية، وإذا خرجت من أمد القزامة والنقص وحازت ثقةً متجددةً بالنفس لم تلبث أن انتزعت استقلالها من السلطة البابوية التي أضعفها الانقسام البروتستانتي. وهكذا مرّت العلمنة بلحظتين: تكوّن الدولة كمركزٍ وحيدٍ وحصريٍ للسيادة، ثم انفصال هذا الكائن الجديد عن المركز الديني؛ وهو ما يتكثف في تحول سند السيادة إلى الشعب أو الأمة بعد أن كانت مسنودةً لله بتوسط البابا.

فهل يمكن القول بأن مركزة الدين الإسلامي لدينا سيمر حتمًا بالتغلب على تفتت السلطة الدينية وتكوّن مؤسسةً دينيةً واحدةً تنظم السلوك الديني؟ وهل تكون هذه هي اللحظة الأولى في عملية علمنة، ستكون لحظتها الثانية استقلال المؤسسة الدينية عن السلطات السياسية، وربما توحيدها كمرجعيةٍ إسلاميةٍ عُليا لكل العالم الإسلامي السني؟ لنعد قليلًا إلى الوراء هنا.

ليس هرطقةً القول إن الإسلام «دينٌ علماني»، وأن الإصلاحيين المسلمين في أواخر القرن التاسع عشر رأوا في العلمنة الأوربية اقترابًا من الإسلام الذي قضى على السلطة الدينية حسب محمد عبده. هذا صحيحٌ أو كان صحيحًا حين كان «الإسلام» في مصر هو الأزهر وفي تركيا هو شيخ الإسلام، وقبالهما جمهرة مؤمنين تكاد تكون مستويةً لا شعث فيها. لكنه لم يعد صحيحًا منذ بدايات حركة الإحياء الإسلامية التالية لزوال الخلافة العثمانية وتكون جماعة الإخوان المسلمين في مصر. ولا بالطبع خصوصًا بعد التفجر الإسلامي، حركاتٌ وأمراءٌ ومنظمات... في سبعينات القرن العشرين في مصر وغيرها، ولا بعد موجة التفجر الجديدة التي سُلطت عليها الأضواء بعد 11 أيلول/سبتمبر 2001، وأسهمت سياسة «مكافحة الإرهاب» الأميركية بعدها بتفعيل مسلسلٍ انفجاريٍّ أوسع كأنه كان كامنًا في انتظار صاعقٍ مناسب. وكانت الحرب الأهلية الجزائرية طوال أكثر من عشر سنواتٍ مجلًى لهذا التفجر، ومثل ذلك نراه اليوم بعد احتلال العراق[10]. هنا صار الوجه الفوضوي لغياب المركز الديني أبرز من الوجه التعددي، الذي رآه وانحاز إليه الأستاذ غليون.

10- انظر تحقيقًا بعنوان «القاعدة تعتبر دولتها في العراق أولى من الدولة الفلسطينية» في جريدة "الحياة" 2007/2/18 عن أمراء الجهاد وتنظيماته في "الدولة الإسلامية العراقية" التي أقامتها القاعدة.



تأملاتٌ في السلطة الدينية والسلطة السياسية ومعنى العلمنة في عالم الإسلام السني

ياسين الحاج صالح

والواقع أننا لا نجد اليوم مركزًا إسلاميًا من أي نوع، ولو بمعنًى نسبيٍّ للكلمة. فـ«الإسلام الرسمي»، وهو تنويعةٌ إسلاميةٌ مستأنسةٌ تلبي حاجة الدول إلى القيام بوظيفة «حراسة الدين» وما تدره عليها رعايتهُ من فضل شرعيةٍ وما تدرأه عنها مراقبته من مخاطر محتملة؛ الإسلام هذا ليس مركزًا توجيهيًا معترفًا به. ولا هو مركز ثقل الإسلام المعاصر. ثم قربه، وربما ضده الإسلام الإخواني. ثم الإسلام السلفي الجهادي، بتنويعاتٍ أقل أو أكثر تكفيرًا. وهذه التنويعات هي عنصر التفجير الأخطر. أما الإسلام الصوفي فهو الأكثر مسالمةً وقِدمًا، وإن يكن كذلك القرب إلى الإسلام الرسمي.





هذا التناثر جديدٌ نسبيًا. عمر طوره الحالي أقل من قرن[11]. ودلالته الأكيدة أننا نعيش في حالة فوضًى دينيةٍ مقلقة، إن من وجهة نظر استقرار وتطور مجتمعاتنا، أو من وجهة نظر الإيمان الإسلامي نفسه الذي نفترض أن قيم العدل والرحمة مركزيةٌ فيه. وهو ما يُنذر بعقودٍ من حروب الدين والطوائف وعدم الاستقرار. هو أيضًا ما يسوغ الاعتقاد بأن فرص العلمنة، والديمقراطية، في بلادنا وثيقة الصلة بلم التبعثر الديني وقيام مؤسسةٍ دينيةٍ قويةٍ ووازنةٍ موازنةً للسلطة السياسية.

أية علمنة إسلامية؟



ما نحسب أن من المشروع استخلاصه مما تقدم هو أن فرص العلمنة في بلادنا قد تكون أوثق صلةٍ بتقوية السلطة الدينية لا بإضعافها خلافًا للانطباع السائد، المتولد عن تعميمٍ ميكانيكيٍّ لخلاصات التاريخ الأوربي. غير أنه يتعين فهم التقوية هذه كتوحيدٍ للمركز، وتاليًا للنمط والاجتهاد والتشريع من جهة، ولكن كذلك كحدٍ على الإطلاق المتعسف الذي يَسِمُ سلوك الإمارات الدينية القائمة والمحتملة من جهةٍ ثانية. في راهننا اليوم تنزع السلطات

11- الطور الأول تعطي فكرةً عنه كتب الفرق، وحديث الملة الناجية هو محاولةٌ للتعايش مع شرط التناثر ومنحه بعدًا خلاصيًا. بداياته تعود إلى الفتنة في القرن الأول الهجري. الطور الجديد مرتبطٌ بأزمة ارتطام عالم الإسلام مع الحداثة الغربية بوجوهها السياسية والمعرفية والاقتصادية والمؤسسية والعسكرية التي لم نتوصل بعد إلى ضبط علاقتنا معها.



تأملاتٌ في السلطة الدينية والسلطة السياسية ومعنى العلمنة في عالم الإسلام السني

ياسين الحاج صالح

الدينية المشتتة، الكثيرة والصغيرة، أحيانًا إلى الإطلاق بأنها ضعيفةٌ ومشتتةٌ وفاقدةٌ للثقة بنفسها. وتفضل السلطات السياسية التي لا تحمل مشروعًا للعقلنة الاجتماعية والوطنية إدارة التناثر الديني لأن التناثر هو شرط إمكان تسييس الدين، تمامًا كما كان التناثر الإقطاعي هو شرط إمكان تديين السياسة في أوروبا الكاثوليكية. وكما كان فلاحو أوروبا أقنانًا تحت إمرة الأمراء والنبلاء الإقطاعيين الذين كانوا يوازنون نقصهم السياسي أمام السلطة الدينية المركزة بما يقارب استعباد أقنانهم، تجنح الجمهرة المؤمنة في ظل إمارات الدين المرشحة للتكاثر إلى احتلال وضعية عبيد، لا كلمة لهم ولا رأي.

وخلافًا لانطباعٍ سائدٍ أيضًا فإن «الروح» هي الضعيفة في عالمنا الإسلامي وليس الجسد. لدينا في الواقع سلطاتٌ كلها عضلاتٌ وكلها «قوةٌ غصبية»، لكنها بلا روح. أو أن ذبالات الروح المنتشرة في هذا الجسد المترامي لا تفي بالحاجة الملحّة إلى أنسنته، بل و«سياسته». ونجنح إلى تخيل أن إعادة الاعتبار للروح، بل في الواقع اكتشافها وتدعيمها، هو ما يمكن أن يكون محور نهضة العالم الإسلامي الشرقي، والعالم العربي في قلبه. إن سلطةً دينيةً تجد «عمقها الاستراتيجي» في قلوب وضمائر المؤمنين بها، لن تنظر إلى تلهفها الراهن على «قلب السلطة» السياسية (بمعنيي التعبير: فؤادها، والانقلاب عليها) إلا كعصر جاهليتها الخاص.

على النقيض منا، كانت نهضة الغرب مرتبطةً بإعادة الاعتبار إلى الجسد أو اكتشافه، وتقوية السلطة السياسية على حساب سلطةٍ دينيةٍ كانت طاغيةً. وكما كان تحرر السلطة السياسية في الغرب من النقص قفزةً في مسار النهضة، فإن تحرر السلطة الدينية لدينا من نقصها المعمّر هو ما يمكن أن يدرج اختلاجاتنا الروحية والسياسية منذ قرنين في أفق نهضةٍ حيةٍ ومتجددة.



رسومات دينية ساخرة

غير مناسبة لذوي المشاعر الدينية المرهفة





www.facebook.com/M-80-II-941772382615672







لقد أحرقوا القطة



الغراب الحكيم



الغراب الحكيم

لقد أحرقوا القطة (قصة قصيرة)

دق الجرس ففتحت الباب وإذ برجلٍ ذي لحيةٍ كثةٍ وشاربٍ أشعثٍ يرتدي أذني قطةٍ يقف بالباب.

- مساء الخير.

- مساء النور. بماذا أستطيع خدمتك؟

- لقد أحرقوا القطة .(وبكى بضعة دموعٍ باردة).

- عفوًا؟ ماذا؟

- لقد أحرقوا القطة وعذبوها حتى الموت، هذا أمرٌ قبيحٌ جدًا ولا إنساني.

- من هؤلاء؟ طبعًا هذا أمرٌ لا إنسانيٌ ويجب إبلاغ الشرطة.

- لا، هذا غير ممكنٍ فقد أحرقوا القطة قبل خمسمئة سنةٍ في أرضٍ على الجانب الآخر من المحيط. هنا صُدمت وتوقفت لبرهةٍ لعلي لم أسمعه جيدًا ثم سألته: ماذا؟

- نعم لقد أحرقوها وعذبوها ولهذا عليك أن تشعر بالأسى والحزن والشفقة على القطة، وأن تقضي حياتك تعتذر عن فعلة المجرمين وإلا كنت منهم، وعليك أن تنضم إلينا وتمارس رقصاتنا وأغانينا وتلبس مثلنا نحن جماعة محبي القطة المحروقة. والأهم عليك أن تعطينا نقودك.

نظرت إليه فاغرًا فمي للحظات، ومن ثَم أغلقت الباب في وجهه بقوة. وقف لبرهةٍ خارج الباب وهو يصرخ: «يا كاره القطط يا مجرم يا محرق الكائنات البريئة سوف أبلغ الشرطة عنك بأنك تضطهد الحرية الدينية لمعتنقي ديانة القطة المحروقة، يا كافر عليك ألف لعنة».

نظرت من عين الباب بعد أن صمت لأراه وهو يبتعد وعلى مؤخرته ذيل قطةٍ سخيف.



facebook.com/groups/RadicalAtheists

ملحدون راديكاليون بلا حدود

حواريّة . لادينيّة . إنسانيّة



FAQ

#RA_FAQ
الأسئلة المتكرّرة

#RA_RT
الطاولة المستديرة



#RA_ QUOTES
أفضل حكمة



#RA_BOM
كتاب الشهر

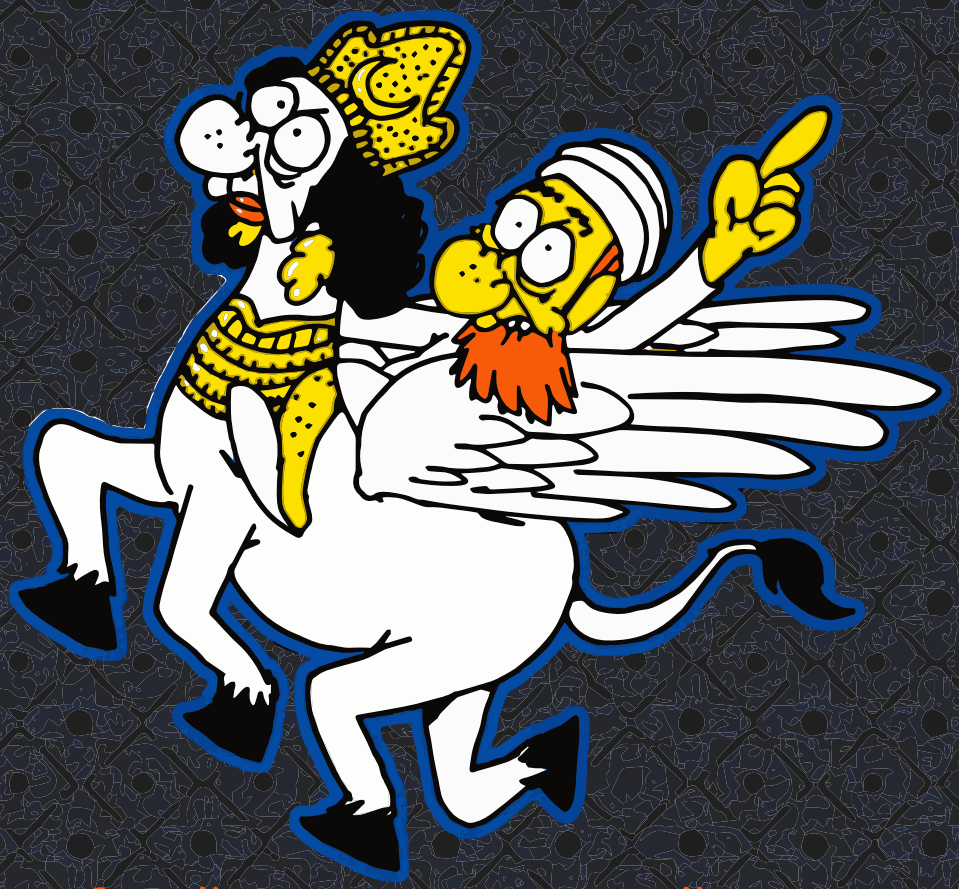


#RA_ DEBATES



سيرة محمد بن آمنة

الحلقة الرابعة والعشرون: جمعة مباركة والهجرة إلى المدينة



ترجمة عن الفرنسية لكتاب

LA VIE DE MAHOMET

ترجمة: سارة سركسيان

تدقيق ترجمة وتدقيق مصادر وإخراج:

أسرة تحرير مجلة الملحدين العرب

جمعة مباركة

اجتمع الأنصار يوم الجمعة، وكان العرب يسمون يوم الجمعة بيوم العروبة، لكن تغيّر اسمه منذ اجتماع الأنصار.

قال محمدٌ لأتباعه أن الله اختار يوم الجمعة يومًا مقدسًا لكل الديانات، لكنّ اليهود قدّسوا السبت زاعمين أنه اليوم الذي استراح فيه الله بعد أن أتم خلق السموات والأرض.

وقدّس المسيحيون يوم الأحد لأنهم اعتقدوا أنه أول أيام الأسبوع.[1]

قال محمدٌ أن السبت يوم مكرٍ وخداع، لأن قريشًا اجتمعوا يوم السبت ليتآمروا عليه.

وقال أن الأحد يوم الزراعة والبناء، لأن الله خلق الأرض وعمرها بالمخلوقات يوم الأحد.

وقال أن يوم الإثنين مناسبٌ للسفر والتجارة، لأنه اليوم الذي سافر فيه النبي شعيب بقافلته، وحقق الكثير من الأرباح.


أما عن الثلاثاء، فقال أنه يوم الدماء لأن حواء حاضت فيه، وفُجعت بوحشية ابن آدم عندما قتل أخاه.
ونهى أيضًا عن إراقة الدماء يوم الثلاثاء.
لا تريقوا الدم، لأنه يومٌ نزل فيه إبليس إلى الأرض، وفيه خُلقت جهنم، وسلّط الله ملكَ الموت على أرواح الناس.
وعن الأربعاء قال محمد أنه يوم نحس، لأنه يوم ابتلع الحوت يونس، ويوم ألقى أخوة يوسف به في البئر.
ومنع قص الأظافر يوم الأربعاء، لأن هذا يُسبب البهاق.
وعن يوم الخميس، قال محمدٌ أنه يوم الصفح وقضاء الحوائج، لأنه اليوم الذي ذهب فيه إبراهيم للقاء الفرعون الذي أعطاه هاجر.


أمّا عن يوم الجمعة فقال:
إنه يوم النكاح،
لأن آدم نكح حواء
يوم الجمعة..
ونكح
يوسف
زليخة..
ونكح موسى
ابنة شعيب..
ونكح سليمان
ملكة سبأ..
وكذلك نكح محمدٌ خديجة وعائشة يوم
الجمعة.(2)

الهجرة إلى المدينة

كان يوم خميس عندما غادر محمدٌ مسقط رأسه.

في السابع والعشرين من شهر صفر، خرج من مكة مع أقرب أصحابه أبي بكر.

صار هذا اليوم بداية التقويم الهجري عند المسلمين.[3]

خاف محمدٌ على حياته بسبب ملاحقة الكفار، لكن الله أعمى أبصار أعدائه عنه، فلم يروه أثناء تنقله.

بقي الرجلان مختبئان ثلاثة أيامٍ في غار ثور، وهو غارٌ قريبٌ من مكة.

في اليوم الخامس، استطاعا الخروج من الجبال المجاورة لمكة، والاتجاه إلى يثرب.[4]

في اليوم الثاني عشر وصلا إلى قباء، وقررا أن يبقيا فيها عدة أيام.


في اليوم السادس عشر، وصلا أخيرًا إلى يثرب التي سُميت بالمدينة المنورة، وصارت ثاني مدينة مقدسة بعد مكة، وفيها استقبل الأنصار رسول الله بحفاوةٍ وترحيب.
طلع البدر علينا من ثنيّات الوداع
وجب الشكر علينا ما دعا لله داع
أيها المبعوث فينا جئت بالأمر المطاع
جئت شرفت المدينة مرحبًا يا خير داع

أقام محمدٌ أول صلاة جمعة في المدينة التي استقبلته بصدرٍ رحب، على الأرض التي ستكون أوّل مسجدٍ يُعبد فيه الله.

في يوم الإثنين، الثالث والعشرين من شهر ربيع الأول من السنة الهجرية الأولى، غادر محمد قباء واستقر نهائيًا في المدينة.

منذ ذلك اليوم، عرفت المدينة موجاتٍ من هجرة المسلمين القادمين من مكّة وغيرها، ممن أرادوا المشاركة في تأسيس الدولة الإسلامية، والعيش في حماية الرسول.[5]

(1). يوم الجمعة للمسلمين والسبت لليهود والأحد للنصارى:

● قال السهيلي: وتسميتهم: أي الأنصار إياها بهذا الاسم: أي تسميتهم اليوم بيوم الجمعة لاجتماعهم فيه هداية من الله تعالى لهم، وإلا فكانت تسمى في الجاهلية العروبة: أي يسمى ذلك اليوم بيوم العروبة: أي الرحمة.

وقال عليه الصلاة والسلام في حق ذلك اليوم «إنه اليوم الذي فرض عليهم» أي على اليهود والنصارى أي طلب منهم تعظيمه والتفرغ للعبادة فيه كما فرض علينا «أضلته اليهود والنصارى، وهداكم الله تعالى له».

واختار اليهود من قبل أنفسهم بدله السبت لأنهم يزعمون أنه اليوم السابع الذي استراح فيه الحق سبحانه وتعالى من خلق السموات والأرض وما فيهن من المخلوقات.

واختارت النصارى من قبل أنفسهم بدل يوم الجمعة يوم الأحد، أي بناء على أنه أول يوم ابتدأ الله فيه بإيجاد المخلوقات ظنا منهم أنه أولى بالتعظيم لهذه الفضيلة.

■ السيرة الحلبية - إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، لعلي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الثانية - (1427هـ/ 2006م)، الجزء (2)، الصفحة (13).

(2). ما قال محمدٌ عن أيام الأسبوع:

● وقد «سئل صلى الله عليه وسلم عن يوم السبت؟ قال: يوم مكر وخديعة» أي وقع فيه المكر والخديعة، لأي لأنه اليوم الذي اجتمعت فيه قريش في دار الندوة، للاستشارة في أمره ﷺ.

وسئل عن يوم الأحد؟ فقال: «يوم غرس وعمارة» لأن الله تعالى ابتدأ فيه خلق الدنيا وعمارتها. وفي رواية لأن الجنة بنيت فيه وغرست.

وسئل عن يوم الاثنين، فقال: «يوم سفر وتجارة» لأن فيه سافر شعيب فربح في تجارته.

وسئل عن يوم الثلاثاء؟ فقال: «يوم دم» لأن فيه حاضت حواء وقتل ابن آدم أخاه. أي ومن ثم نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحجامة يوم الثلاثاء أشد النهي وقال «فيه ساعة لا يرقأ فيها الدم، وفيه نزل إبليس إلى الأرض، وفيه خلقت جهنم، وفيه سلط الله ملك الموت على أرواح بني آدم، وفيه ابتلي أيوب».

وسئل عن يوم الأربعاء؟ قال: «يوم نحس» لأن فيه أغرق فرعون وقومه، وأهلك فيه عاد وثمود وقوم صالح... وورد في بعض الآثار النهي عن قص الأظفار يوم الأربعاء وأنه يورث البرص. وعن ابن الحاج صاحب المدخل أنه همّ بقص أظفاره يوم الأربعاء، فتذكر ذلك فترك، ثم رأى أن قص الأظفار سنة حاضرة ولم يصح عنده النهي فقصها فلحقه البرص فرأى النبي صلى الله عليه وسلم في النوم، فقال له ألم تسمع نهي عن ذلك؟ فقال: يا رسول الله لم يصح ذلك عندي، فقال: يكفيك أن تسمع، ثم مسح صلى الله عليه وسلم بيده على بدنه فزال البرص جميعا. قال ابن الحاج، فجددت مع الله توبة أني لا أخالف ما سمعت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أبدا.

وسئل عن يوم الخميس؟ فقال: «يوم قضاء الحوائج» لأن فيه دخل إبراهيم الخليل على ملك مصر فقضى حاجته وأعطاه هاجر.

وسئل عن يوم الجمعة؟ فقال: «يوم نكاح نكح فيه آدم حواء، ويوسف زليخا، وموسى بنت شعيب، وسليمان بلقيس» أي ونكح فيه صلى الله عليه وسلم خديجة وعائشة.

■ السيرة الحلبية - إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، لعلي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الثانية - (1427هـ/ 2006م)، الجزء (2)، الصفحة (15، 16).

(3). الهجرة والتقويم الهجري:

● وفي يوم الخميس 26 من شهر صفر سنة 14 من النبوة، الموافق 12 من شهر سبتمبر سنة 622 م - أي بعد شهرين ونصف تقريبا من بيعة العقبة الكبرى- عقد برلمان مكة (دار الندوة) في أوائل النهار أخطر اجتماع له في تاريخه [...] ولما تم اتخاذ القرار الغاشم بقتل النبي صلى الله عليه وسلم نزل

إليه جبريل بوحي ربه تبارك وتعالى، فأخبره بمؤامرة قريش، وأن الله قد أذن له في الخروج، وحدد له وقت الهجرة قائلا: لا تبت هذه الليلة على فراشك الذي كنت تبيت عليه، وذهب النبي صلى الله عليه وسلم في الهاجرة إلى أبي بكر رضي الله عنه، ليبرم معه مراحل الهجرة.

■ الرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري، دار الهلال – بيروت، الطبعة الأولى – (1427هـ/ 2006م)، المجلد الأول، صفحة 142، 146.

● اتفق الصحابة رضي الله عنهم في سنة ست عشرة - وقيل: سنة سبع عشرة أو ثماني عشرة - في الدولة العمرية على جعل ابتداء التاريخ الإسلامي من سنة الهجرة، وذلك أن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه، رفع إليه صك، أي حجة، لرجل على آخر، وفيه أنه يحل عليه في شعبان، فقال عمر: أي شعبان؟ أشعبان هذه السنة التي نحن فيها، أو السنة الماضية، أو الآتية؟ ثم جمع الصحابة فاستشارهم في وضع تأريخ يتعرفون به حلول الديون، وغير ذلك، فقال قائل: أرخوا كتاريخ الفرس. فكره ذلك، وكانت الفرس يؤرخون بملوكهم واحدا بعد واحد. وقال قائل: أرخوا بتاريخ الروم. وكانوا يؤرخون بملك إسكندر بن فيليبس المقدوني، فكره ذلك. وقال آخرون: أرخوا بمولد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقال آخرون: بل بمبعثه. وقال آخرون: بل بهجرته. وقال آخرون: بل بوفاته عليه السلام. فمال عمر رضي الله عنه، إلى التأريخ بالهجرة لظهوره واشتهاره واتفقوا معه على ذلك.

■ البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر أبو الفداء ابن كثير، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان – مصر، الطبعة الأولى – 1997 م، الجزء الأول، باب الإسراء برسول الله إلى السماوات وفرض الصلوات، حديث رقم: 162. الصفحة 146.

(4). اختباء محمدٍ في الغار:

● وعن ابن سعد: «لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من بيته إلى بيت أبي بكر رضي الله تعالى عنه فكان فيه إلى الليل، ثم خرج هو وأبو بكر فمضيا إلى غار ثور فدخلاه» ...

ويقال إنه صلى الله عليه وسلم دعا تلك الشجرة وكانت أمام الغار فأقبلت حتى وقفت على باب الغار وأنها كانت مثل قامة الإنسان وبعث الله العنكبوت فنسجت ما بين فروعها» أي نسجا متراكما بعضه على بعض أي كنسج أربع سنين كما قال بعضهم...

وأمر الله تعالى حمامتين وحشيتين فوقفتا بفم الغاز: أي ويروى «أنهما باضتا» أي وفرختا، قال لأبي بكر: «ضع قدمك موضع قدمي، فإن الرمل لا ينم» وتقدم ما في ذلك: أي لأن المشركين لما فقدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم شق عليهم ذلك وخافوا ذلك وطلبوه بمكة أعلاها وأسفلها، وبعثوا القافة: أي الذين يقصون الأثر في كل وجه يقفون أثره، فوجدوا الذي ذهب إلى جبل ثور أثره، وقال ما تقدم [...] فلما كان فتيان قريش على أربعين ذراعا من الغار تعجل بعضهم ينظر في الغار، فلم ير إلا حمامتين وحشيتين أي مع العنكبوت، فقال: ليس فيه أحد، فسمع النبي صلى الله عليه وسلم ما قال، فعرف أن الله عز وجل قد درأ عنه أي دفع عنه» ...

وفي رواية «فلما انتهوا إلى فم الغار، قال قائل منهم: ادخلوا الغار، فقال أمية بن خلف: وما أربكم» أي حاجتكم إلى الغار «إنّ عليه لعنكبوتا كان قبل ميلاد محمد صلى الله عليه وسلم» أي ولو دخل الغار لانفتح ذلك العنكبوت وتكسر البيض. وهذا يدل على أن البيض لم يكن فرخ: أي ويحتمل أن بعض البيض فرخ وبعضه لم يفرخ «ثم جاء قبالة فم الغار فبال، فقال أبو بكر: يا رسول الله إنه يرانا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أبا بكر لو كان يرانا ما فعل هذا» وفي بعض الروايات «لو رآنا ما تكشف عن فرجه» أي ما استقبلنا بفرجه وبوله، وقال أبو جهل: أما والله إني لأحسبه قريبا يرانا، ولكن بعض سحره قد أخذ على أبصارنا، فانصرفوا...

وأقام رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أيام بلياليها في الغار وقريش لا يدرون أين هو؟ وأسماء بنت أبي بكر رضي الله تعالى عنها تأتيهما ليلا بطعامهما وشرابهما، فلما كان بعد الثلاث أمرها صلى الله عليه وسلم أن تأتي عليا وتخبره بموضعهما وتقول له يستأجر لهما دليلا ويأتي معه بثلاث من الإبل بعد مضي ساعة من الليلة الآتية أي وهي الليلة الرابعة: فجاءت أسماء إلى علي كرم الله وجهه فأخبرته بذلك، فاستأجر لهما رجلا يقال له الأريقط بن عبد الله الليثي، وأرسل معه بثلاث من الإبل فجاء بهن إلى أسفل الجبل ليلا، فلما سمع النبي صلى الله عليه وسلم رغاء الإبل نزل من الغار هو وأبو بكر فعرفاه» أي والذي في البخاري «فأتاهما براحلتيهما صبيحة ليال ثلاث فارتحلا»...

■ السيرة الحلبية - إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، لعلي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الثانية - (1427هـ/ 2006م)، الجزء (2)، الصفحات 46، 49، 50، 51، 54.

(4). **اختباء محمدٍ في الغار:**

● وفي لفظ: فاستقبله زهاء خمسمائة أي ما يزيد على خمسمائة من الأنصار، فقالوا: اركبا آمنين مطاعين، فعدل بهم ذات اليمين حتى نزل بقباء في دار بني عمرو بن عوف، وذلك في يوم الاثنين لاثنتي عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الأول على كلثوم بن الهدم: أي لأنه كان شيخ بني عمرو بن عوف: أي وهم بطن من الأوس...

وعن عائشة رضي الله تعالى عنها: لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة جعل النساء والصبيان والولائد يقلن: (طلع البدر علينا ... من ثنيات الوداع)،(وجب الشكر علينا ... ما دعا لله داع)، (أيها المبعوث فينا ... جئت بالأمر المطاع) ...

ومما يدل على أن خروجه من قباء كان يوم الجمعة قول بعضهم «ولبث رسول الله صلى الله عليه وسلم في بني عمرو بن عوف» أي في قباء «بقية يوم الاثنين ويوم الثلاثة ويوم الأربعاء ويوم الخميس وخرج يوم الجمعة» وقيل لبث بضع عشرة ليلة ... وعن ابن عقبة «أقام صلى الله عليه وسلم ثنتين وعشرين ليلة» وفي الهدى «أقام أربعة عشر يوما» وهو ما في صحيح مسلم...

وفي السيرة الهشامية عن الحكم بن عيينة «لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل قباء قال عمار بن ياسر: ما لرسول الله صلى الله عليه وسلم بد من أن يجعل له مكانا يستظل به إذا استيقظ ويصلي فيه، فجمع حجارة فبنى مسجد قباء» أي فإنه لما جمع الحجارة أسسه صلى الله عليه وسلم واستتم بنيانه عمار، فعمار أول من بنى مسجدا لعموم المسلمين [...] وهو: أي مسجد قباء أول مسجد صلى فيه صلى الله عليه وسلم بأصحابه جماعة ظاهرين أي آمنين...

ومما يدل على أن خروجه صلى الله عليه وسلم من قباء متوجها إلى المدينة كان يوم الجمعة قول بعضهم: وعند مسيره صلى الله عليه وسلم إلى المدينة أدركته صلاة الجمعة في بني سالم بن عوف فصلاها في المسجد الذي في بطن الوادي بمن معه من المسلمين وهم مائة، وصلاها بعد ذلك في المدينة وكانوا به صلى الله عليه وسلم أربعين. فعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه «أنه صلى الله عليه وسلم جمع بالمدينة وكانوا أربعين رجلا، أي ولم يحفظ أنه صلاها مع النقص عن هذا العدد ومن حينئذ صلى الجمعة في ذلك المسجد. سمي هذا المسجد بمسجد الجمعة، وهو على يمين السالك نحو قباء، فكانت أول جمعة صلاها بالمدينة: أي وخطب لها، وهي أول خطبة خطبها في الإسلام.

■ السيرة الحلبية - إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، لعلي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الثانية - (1427هـ/ 2006م)، الجزء (2)، الصفحات 72، 74، 75، 76، 81.





كاريكاتور





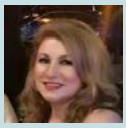
Yusuf Askar

جريء جدا ويعبر عن الثقافة التستسترونية السائدة في الخطاب الاسلامي.



Ahmed Foda

مسلم بين الدنيا و الاخرة.



Raghed Rustom

كارتون رائع .. لكمه قاضيه على وجوه المشايخ الملتحية.



بسام بركات

عقل المسلم في فرج المرأة

جل اهتمام وتفكير المسلم في فرج المرأة.



مجلة الملحدين العرب

مجلة شهرية بجهود فردية تصدر في الثاني عشر من كل شهر

The Arab Atheists Magazine is a digital publication produced by volunteers and committed to promoting the thought and writings of atheists of various persuasions with complete freedom. The Magazine does not adopt or endorse any form of political ideology or affiliation

Contributors bear the full responsibility of the content, illustrations and topics they provide insofar as it covers copyright and issues of intellectual property

Express permission for to publish in the Magazine is provided by contributors, whether they are members of the Arab Atheists Magazine Group of other atheists and non-religious contributors

The Magazine does not publish material that is unethical or that incites racism or bigotry

The Editorial Board reserves the right to republish content originally published on the Magazine's Facebook group, as publishing there implicitly contains consent for republication in the Magazine

موقع المدونة الخاصة بنا للأرشفة على الإنترنت:
www.aamagazine.blogspot.com
البريد الإلكتروني
el7ad.organisation@gmail.com

ARAB ATHEIST BROADCASTING
قناة الملحدين بالعربي